أعمال القلوب



تأليف

د. مصطفى حلمي



علمها
١١ رجب ١٤٤٤هـ
١٤ مارس ٢٠٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وآله وصحبه

١٤٢١ تأثير عبد الوهاب
١٣١ هـ رحمه الله الرحمن

١١٦٥هـ ١٣٦٨ الوقف



تأليف

دكتور

مصطفى حلمي

أستاذ العقيدة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

رئيس قسم العقيدة الإسلامية بكلية دار العلوم - سابقًا

الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية

دار الخلفاء الراشدين

الإسكندرية أبو سليمان ش عمر أمام مسجد الخلفاء الراشدين

الإدارة: ☎ ٠١٠٠٥٠١٣١٥١ - المبيعات: ☎ ٠١١٢٠٠٠٤٦٤٦

dar_alkholafaa@yahoo.com darallkholafaa@gmail.com

راسلونا على صفحتنا على فيسبوك (دار الخلفاء الراشدين)

أعمال القلوب

١٤٤٢هـ - ٢٠٢٢م

رقم الإيداع

٣١١٩٨ / ٢٠٢١م

ISBN : 2021 - 977 - 6900 - 30 - 8

القطـــع: ١٧×٢٤ سم

عدد الصفحات: ٢٨٠

سنة الطبع: ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٢م

الطبعة: الرابعة





الإسكندرية - أرض شاكوس - ش ١٩٤ كاستليا متفرع من ش مصطفى كامل الرئيسي - برج الحمد

ش عمر - متفرع من ش أحمد أبو سليمان - أمام مسجد الخلفاء الراشدين

مصطفى كامل - ش إبراهيم الشريف - بجوار كيروسيز مول

٠١٠٠٥٠١٣١٥١ - ٠١١٢٠٠٠٤٦٤٦ ٠١١٢٦٥٠٠٦٩٦ - ٠١٠٩٤٥٥٥١٥٧

طبع • نشر • توزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلي آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن أعمال القلوب -أو الرقائق أو الذوقيات والمبادئ الأخلاقية والقيم الرفيعة- ليست وقفًا على الصوفية، بل قام علماء السنة بالخوض في هذه الأعمال والقيم، وتوسعوا في شرحها، واحتلت من كتبهم نفس المكانة التي احتلتها مسائل الفقه في العبادات، والتفسير، واللغة، والتشريع، ومناقشة المذاهب والفرق المخالفة...إلخ.

وقد سبق إصدار كتاب عن (ابن تيمية والتصوف)[1]، وعرضنا جانبًا من هذه الظاهرة، إذ كان يرى أن المسلمين كافة مطالبون بطاعة الله ورسوله ﷺ في سائر الأمور الباطنة والظاهرة، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة، تناولت إخلاصَ الدين كلّه لله، والتوكل عليه، وأن يكون الله ورسوله ﷺ أحب إلينا مما سواهما، والرجاء لرحمته، والخشية من عذابه، والصبر لحكم الله، والتسليم لأمر الله، ومثل: صدق الحديث، والوفاء بالعهود، وأداء الأمانات إلى أهلها، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والتعاون على البر والتقوى، والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والصاحب والزوجة والمملوك، والعدل في المقال والفعال، ثم الندب إلى مكارم الأخلاق؛ مثل: «أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك»[2].

---

(١) ينظر الطبعة الثانية -دار الدعوة بالإسكندرية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) «مجموعة الرسائل الكبرى» جـ١ صبيح ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.

ويعرض هذا الكتاب لأعمال القلوب، والتفسيرات الوجدانية لبعض علماء الحديث والسنة قبل ابن تيمية؛ كالهروي الأنصاري، وعبدالقادر الجيلاني، ومحيي الدين النووي، ثم بعض تلاميذ الشيخ؛ كابن القيم، وابن مفلح، وابن رجب، وينتقل بعد ذلك إلى نخبة منتقاة أخذت تنهل من مؤلفات ابن تيمية.

وقد اخترت لهذه الطبعة عنوانًا آخر، أدق في بيان مضمون الكتاب من عنوان الطبعة الأولى[1].

وأسأل الله تعالى أن ينفع به القراء، الذين يبحثون في واحة الإسلام على ما يروي ظمأ الروح، ويحقق سكينة النفس وطمأنينتها. في عالم يفتقد حياة الروح، وتضطرب، فيه القيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مكة المكرمة في ١٠ صفر ١٤١٠هـ

١٠ سبتمبر ١٩٨٩م

مصطفى بن محمد حلمي

---

(١) وكان عنوانها «التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث».

بسم الله الرحمن الرحيم

ويه نستعين

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، ونشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أرسله بين يدي الساعة بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، فهدي به من الضلالة، وبصَّر به من العمي، وأرشد به من الغي، وفتح به أعينًا عميًا، وآذانًا صمًّا وقلوبًا غلفًا، حيث بلّغ الرسالة، وأدي الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده، وعبد الله -تعالى- حتى أتاه اليقين من ربه. صلّي الله عليه وعلي آله وسلم تسليمًا. جزاه عنا أفضل ما جزي نبيًّا عن أمته.

أما بعد:

فإن هذا الكتاب يعرض لموضوع (التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث).

ويه نختم بحثنا في التصوف[1]؛ إذ يقابل الدارس في هذا الحقل تباينًا واختلافًا في آراء الباحثين حول نشأته ومعناه، ومدى اتصاله أو افتراقه عن الإسلام، إلى تعدد شيوخه وفرقه، وتباين سماته ومدلولاته، فهناك التصوف

(١) صدر بعون الله تعالى كتابان: «أولهما: «الزهاد الأوائل» «المحرم ١٤٠٠هـ- ديسمبر سنة١٩٧٩م»، والثاني: «ابن تيمية والتصوف» «صفر سنة١٤٠٣هـ-ديسمبر ١٩٨٢م» «نشر دار الدعوة بالإسكندرية».

(المعتدل) الذي استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة[١]، والتصوف (الفلسفي) المصطبغ بالنظريات الفلسفية، القائل حينًا بوحدة[٢] الوجود، وحينًا آخر بمذهب الحلول[٣]، أو المتخذ الإشراق سبيلًا للوصول إلى شخصية الحكيم المتأله[٤].

وسنعرض ها هنا أولًا: للتصوف تعريفًا ونشأة وتطورًا، لإعطاء القارئ فكرة واضحة عن ذلك كله، بحيث يصبح معدًّا لمعرفة مدى صحة نقد شيوخ السلف للتصوف في الماضي والحاضر، ومن ثم تمكنه -في ضوء آرائهم- أيضًا- من التمييز بين ما تطابق أو تنافر مع الأصول الإسلامية، كما هي بكتاب الله -تعالى- وسنة رسوله ﷺ، وأيضًا تصبح بتوفيق الله تعالى عونًا له على معرفة العقيدة الإسلامية الفطرية، فيحترس من أدران شوائب البدع، وما أكثرها.

تعريف التصوف ونشأته:

تقابلنا آراء متعددة في تعريف التصوف، بعضها يرجع إلى الاختلاف في اشتقاق الاسم، ومنها ما يرجع إلى اختلاف الصوفية في تعريف يجمعون عليه.

وسنعرض لأهم هذه الآراء، مستندين إلى المصادر الرئيسية التي عالجت التصوف من كافة جوانبه، ثم نعرف التصوف من أقوال الصوفية أنفسهم.

وتبدأ المصادر الصوفية -عادة- بمناقشة لفظ «التصوف»، وتحليل مشتقاته وأصله ونشأته، وبيان أصل الكلمة ومصدرها.

---

(١) كالإمام الغزالي.

(٢) المقصود: مذهب محي الدين بن عربي ومن سار على نهجه كالتلمساني.

(٣) وأشهرهم الحلاج.

(٤) السهروردي المقتول.

وإلي القارئ فكرة عن هذا كله:

قيل: إن اللفظ أطلق على الصوفية: إما لصفاء أسرار هذه الطائفة، أو أن الصوفي من صفا قلبه، أو من صفت لله معاملته[١]، أو أنهم في الصف الأول بين يدي الله ﷻ في كل وقت بشرط الوفاء[٢].

وقيل: إنهم ينتسبون إلى قوم في الجاهلية سموا «صُوفه»، انقطعوا إلى الله ﷻ وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم صوفية، وهم المعروفون «بصوفة من أولاد الغوث بن مر، بن أخي تميم بن مر[٣] وقد سمي الغوث بن مرة: صوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلق برأسه صُوفة، ولتجعله سيط الكعبة، ففعلت فقيل له صوفه، ولولده من بعده».

ولكن ابن الجوزي يرجح أن الصوفية ينتسبون إلى الغوث بن مر الآنف الذكر، لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله -سبحانه وتعالى- فسموا بالصوفية[٤].

وسماهم أهل الشام «فقراء»: لتخليهم عن الأملاك، و «جوعية»: لأنهم لا يتناولون من الطعام إلا قدر ما يقيم الصلب للضرورة[٥].

ويميل مؤرخو التصوف إلى نسبة الصوفية إلى أهل الصفة، الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، إما لاقترابهم من أوصافهم، أو لأنهم بقية من بقايا أهل الصفة[٦].

---

(١) الكلاباذي: «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٢٥.

(٢) الطوسي: «اللمع» (ص٢٦) تحقيق نيكلسون.

(٣) ابن الجوزي: «تلبيس إبليس».

(٤) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٥) الطوسي: «اللمع» (ص ٢٦) ؛ «التعرف» (ص ٢٥).

(٦) المصدران السابقان (ص ٢٧) (ص ٢٥).

والثابت تاريخيًا: أن أهل الصفة هم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى في صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ، مثل أبي هريرة، وأبي ذر، وبلال، وصهيب، وسلمان، وأمثالهم، ﷺ[1].

واختصاصهم بملازمة المسجد -كما يذكر ابن خلدون- لم يكن بسبب الغربة والفقر؛ لأن المهاجرين من قريش نزلوا على إخوانهم من أهل المدينة، وآخى بينهم الرسول ﷺ، ويبقى هؤلاء الغرباء من أهل الصفة الذين آواهم إلى نفسه وأسكنهم مسجده وأمر بمواساتهم[2].

ولكن ابن خلدون يعترض على إرجاع تاريخ الصوفية إلى هؤلاء المهاجرين؛لأن قياس النسبة يأباه. وينسج على منواله ابن الجوزي؛ إذ من الخطأ في رأيه نسبة الصوفي إلى أهل الصفة، لأنه لو كان كذلك لقيل: «صُفِّي»[3].

وهناك أسماءأخرى أطلقت عليهم، كأسماء «الغرباء» لخروجهم عن أوطانهم، و «السياحين» لكثرة أسفارهم، و «شكفتية» نسبة إلى الغار والكهف بسبب سياحتهم في البراري وإيوائهم الكهوف[4]. غير أن أظهر هذه التسميات وأرجحها ما ينسبها إلى لبس الصوف؛ لأنه دأب الأنبياء والمرسلين، -عليهم السلام- فإضافتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملًا عامًّا، ولأن لبس

(١) ابن خلدون: «شفاء السائل لتهذيب المسائل» (ص ١٦)، يرجح الأستاذ محمد بن ثابت الطنجي صحة نسبة الكتاب إلى ابن خلدون صاحب «المقدمة»، ولكن الدكتور علي عبدالرحمن وافي يرى أن الكتاب لعم والد مؤلف «المقدمة»، وعلى أية حال، فإن مضمون الكتاب يعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف، لا سيما في العصور الأخيرة. «ينظر مقدمة الأستاذ الطنجي لمقدمة الكتاب المذكور، وكتاب ابن خلدون للدكتور وافي من (ص ٢٨٠) إلى (ص ٢٨٨) ط إبريل سنة ١٩٦٢م «سلسلة أعلام العرب»، (٤)».

(٢) المصدر السابق (ص ٦١).

(٣) «تلبيس إبليس» (ص ١٥٧).

(٤) الكلاباذي: «التعرف» (ص ٢٥).

الصوف كان دأب الأنبياء -عليهم السلام- والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين[1].

وهذا ما يرجحه ابن تيمية مستبعدًا باقي التعليلات والتفسيرات السابقة، مفندًا إياها، موضحًا الأسباب في كل حالة؛ لأنه لو كان نسبه إلى الصف المقدم بين يدي الله لقيل «صَفِّيّ»، وإذا قيل نسبة إلى الصفوة من خلق الله، لكان الاسم الصحيح «صَفْوِيّ» وإذا كانت النسبة إلى صوفه بن بشير -من القبيلة المجاورة لمكة منذ الزمن القديم، الذين ينسب إليهم النساك- فإنه قول ضعيف؛ لأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لعرف هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم، كما لا يرضى صوفي أن يكون مضافًا إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود لها في الإسلام[2].

فالأصح إذن عنده: هو أن الصوفية نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف، فقيل في أحدهم «صُوفِيّ».

وليس طريقهم مقيدًا بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال[3].

ومهما كان الرأي في أصل الكلمة وتاريخ ظهورها ومدلولاتها، فإننا لا نعرف لها أثرًا في الكتاب أو السنة، وَيثْبُتُ لمن يطالع كتب التاريخ أنها ما جاءت في كلام الصحابة أو التابعين، وما عُرِفَتْ في خير القرون، ومن ثَمَّ فهي تعد من البدع المستحدثة.

وقد نشأ عن استخدام اللفظ الشبهات الكثيرة، واشتدت حوله الخصومات، وتكونت فيه المذاهب.

---

(١) الطوسي: «اللمع» (ص ٣١) والكلاباذي «التعرف» (ص ٢٥).

(٢) ابن تيمية: «رسالة الصوفية والفقراء» (ص ٨-٩).

(٣) «رسالة الصوفية والفقراء» (ص ٢٥).

ومن أول الأمثلة على التطرف والغلو في الحديث عن التصوف والصوفية: القول بأن «لفظ الإسلام لم يعد وحده كافيًا في التعريف بهم والدلالة عليهم»[1].

وكان الأجدر استخدام الكلمات التي عبر بها الأوائل واستمدوها من مصادرها؛ كألفاظ: «التزكية» و«الإحسان»، والاقتداء بالكيفيات الباطنة التي كانت تلازم رسول الله ﷺ في حياته كلها، والتي يمكن التعبير عنها بأعمال القلوب، أو إخلاص النوايا؛ ذلك لأن التزكية والإحسان وإخلاص النية حقائق شرعية علمية، ومفاهيم دينية ثابتة من الكتاب والسنة[2].

متى ظهر الاسم؟

أما عن وقت ظهور اسم التصوف والصوفية: فقد اختلف الباحثون أيضًا في زمن ظهوره، إذ يرى القشيري -مؤرخ التصوف الشهير- أن لقب الصوفية اشتهر قبل المائتين من الهجرة.

ولكن ابن الجوزي يخالفه، فيرى أن اسم ولقب «صُوفِيّ» لم يعرف قبل سنة مائتين من الهجرة؛ لأن التسمية في زمن رسول الله ﷺ إلى الإيمان والإسلام، فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها، وأخلاقًا تخلقوا بها[3].

ويذهب ابن تيمية إلى لفظ الصوفية لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتهر التكلم به بعدها، ويعرض للاحتمالات حول الزمن الذي

---

(١) عبدالكريم الخطيب «نشأة التصوف» (ص ١٨)، «سلسلة الثقافة الإسلامية» العدد ٢٢ ربيع الثاني ١٣٨٠هـ-أكتوبر ١٩٦٠م.

(٢) الندوي «ربانية لا رهبانية» (ص ١٢).

(٣) ابن الجوزي: «تلبيس إبليس» (ص ١٥٦).

ظهر فيه، وقيل: إن أول من وصف باسم الصوفي: هو جابر بن حيان الكيميائي الشيعي وأبو هاشم، وكانا بالكوفة.

أما كلمة «الصوفية» بالجمع: فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩) هـ، إذ أطلقت -فيما يرى المحاسبي والجاحظ- على مدرسة تنسكية شيعية نشأت بالكوفة في ذلك العهد، وكان آخر زعمائها «عايدك» السبناني الذي تُوفِّي في بغداد سنة ٢١٠هـ[1].

وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ؛ كالإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، وأبي سليمان الدارني (٢١٥هـ) وغيرهما، وقد روي عن سفيان الثوري (١٦١هـ) أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري (١١٠هـ)[2].

ويرى أنه عندما ظهرت الصوفية في البصرة بني أصحاب عبد الواحد بن زيد وهو من أصحاب الحسن البصري(٣) أول دويرة صوفية.

تعريف التصوف:

لم يتفق الصوفية على تعريف واحد للتصوف؛ وذلك لاختلاف مواقفهم من التصوف؛ لأنهم يرون أنه يشتمل على أحوال ومقامات، ويتضمن أخلاقًا، ويهدف إلى سلوك الطريق الموصل إلى الله -تعالى- وفقًا للاجتهادات الخاصة، التي يتخذها كل منهم في هذا السبيل، فالبعض يعرف التصوف ببدايات الطريق، والآخر يعرفه بالغاية والهدف، أو ما يصطلحون على تسميته بنهاية الطريق، ونجد البعض يتكلم بلسان الحال الذي ينفعل به، أو المقام الذي يستقر فيه في وقته.

---

(١) د.غلاب «التصوف المقارن» (ص ٣٠-٣١).

(٢) ابن تيمية: «التصوف والفقراء» (ص ٧).

(٣) نفس المرجع (ص ٩).

ومن هنا ظهر الغموض والتباين في اصطلاحات الصوفية، ولكنهم يعللونه بأن تعبيراتهم وجدانية ذوقية، ولا يمكن التعبير عنها إلا لمن شارك في وجدانها وذوقها، وهذا ما دعا ابنَ خلدون إلى القول بأن التصوف ليس بعلم يمكن التعبير عنه «إذ العلم الذي يُعَبَّرُ عنه إنما هو العلوم الاصطلاحية الكسبية، وأما الوجدانية فلا»[1].

فإذا انتقينا بعض أقوال الصوفية أنفسهم بإيجاز شديد، فإننا سنعثر على عدة عبارات، بعضها صريح المعنى، والبعض الآخر مبهم غامض، يحتاج إلى تأويل وتفسير.

وقد أورد ابن خلدون بعض تعريفات الصوفية، بعد أن نوه بأن كثيرًا من القوم حولوا العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه، فلم يَفِ بذلك قول من أقوالهم، إذ قال أحدهم معبرًا بأحوال البداية: التصوف: هو الدخول في كل خلق سَنِي، والخروج من كل خلق دَنِي. وعبر الجنيد (٢٠٠هـ) بأحوال النهاية بقوله: هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به.

وقال البغدادي معبرًا عن التصوف بعلامة:

«علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الكاذب العكس».

أما تعريفه بأصوله ومبانيه، فربما جاء قول رويم، معبرًا عن ذلك في تعريفه للتصوف بأنه: مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار.

---

(١) ابن خلدون: «شفاء السائل» (ص ٩٧).

من هذه العبارة وغيرها يتضح أن كل واحد منهم يعبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه[١].

وعلى أية حال، فإن الصوفية لم يتفقوا على حد واحد يغني عما عداه، ويصبح حدًّا جامعًا مانعًا، وبصفة عامة، فإنهم تارة يشيرون إليه بالمجاهدة التي تهدف إلى الاستقامة طلبًا للسعادة في الآخرة، من غير طلب أو تعرض لكشف الحجاب في الحياة الدنيا، وتارة أخرى يصبح الباعث فيه هو كشف الحجاب في الحياة الدنيا؛ ولهذا فقد اختلف الطريقان وعسر اندماجهما، ومع هذا، فالكل -كما يرى ابن خلدون- تصوف!![٢].

أدوار التصوف ومراحله:

تعتمد أغلب الدراسات التي أجريت للتصوف على تقسيم تاريخه إلى أدوار ومراحل، مع محاولة استخلاص مظاهره في العصور المتعاقبة، وأخلاقياتهم في كل مرحلة من هذه المراحل.

وتبدأ -عادة- بالاتفاق على أن بذور التصوف بدأ إسلاميًّا، متخذًا الأساس الأول من سلوك الرسول ﷺ، وبعضِ الصحابة الذين أخذوا على أنفسهم بالعبادة والزهد والتقشف، ومجاهدة النفس، أي أنهم وضعوا البذور الأولى التي انبثقت منها روحة الحياة الروحية، ثم نمت وآتت أكلها في حياة التابعين ومن تلاهم[٣].

ثم جاء بعدهم الصوفية من أهل المجاهدات وأصحاب الكشف والعرفان، فأضافوا على ما تلقوه من البذور الأولى عناصرَ غريبةً عن الإسلام، بعضها فارسي أو هندي أو يوناني أو مسيحي، «حتى بدا التصوف وبدت معه الحياة

---

(١) ابن خلدون: «شفاء السائل» (ص ٤٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: «الحياة الروحية في الإسلام» (ص ١٠-١١).

الروحية -لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة- كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الإسلام، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما إلى مصادر إسلامية»[١].

وذهب ابن الجوزي: إلى أن التصوف بدأ أولًا في شكل زهد وعبادة، وكان عند الصدر الأول منهم في شكل مجاهدة النفس للاستقامة، تقويمًا لها وحملها على الصراط المستقيم؛ حتى يصير تهذيبها خلقًا جبلية[٢].

ثم ظهر أقوام من الصوفية تكلموا في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، مثل الحارث المحاسبي، وأضيف إلى مذاهبهم صفات تميزوا بها وأفعال اختصوا بها، كَلُبْسِ المرقعات، والحرص على السماع والرقص والتصفيق؛ لزيادة الوجد[٣].

وفي القرنين الرابع والخامس، ظهرت مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي محاولة إخماد القوى البشرية، للتوجه بالكلية إلى مطالعة الحضرة الربانية؛ إذ يطلب الصوفي رفع الحجاب، ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا[٤].

وربما كانت هذه التقسيمات المتتابعة مستندة إلى مافعله ابن سينا؛ من تقسيم مراحل الطريق الصوفي إلى الزهد ثم العبادة ثم المعرفة[٥].

ونستطيع العثور على ما يؤيد هذا الرأي بالنص الوارد بكتاب «الإشارات والتنبيهات» الذي يقول فيه: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف[٦].

---

(١) نفس المصدر (ص ١١).

(٢) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» (ص ١٥٨).

(٣) ن.م.

(٤) ابن خلدون: «شفاء السائل» (ص ٤٧).

(٥) د. محمود قاسم «دراسات» (ص ١٩٠) ط [١٩٧٣].

(٦) ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» (ص ٥٧-٥٨) القسم الرابع دار المعارف سنة ١٩٨٦م.

ولكننا نرى أن هذا التعليل إن صح بالنظر للتصوف -في تطوره- فلا يصلح لدراسة الحياة الأخلاقية التي التزم بها علماء السلف، وتمخضت عن اجتهادات ملتزمة بالكتاب والسنة.

ولبيان ذلك، سنعرض لنبذة عن نشأة الزهد والتصوف، في كلا الجانبين:

عوامل نشأة الزهد والتصوف:

في بحثنا عن عوامل ومصادر التصوف، فإننا أمام اتجاهين:

الأول: الاتجاه التطوري -إن صح التعبير-: الذي يفصل بين الزهد والتصوف، ويرى أن الزهد بدأ ساذجًا بسيطًا، ثم تطور إلى التصوف.

وينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى التصوف كوليد لتاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي والعنصري، وأنه ليس وليد الإسلام وحده، ويقتضي البحث بهذا النظر في عوامل نشأة التصوف وتطوره من داخل دائرة التصوف.

وكان على الباحثين السالكين هذا السبيل الفصل بين دائرتي الزهد في بداية ظهوره ثم التصوف، واستدلوا على عوامل ظهور الزهد في بداية ظهوره ثم التصوف، واستدلوا على عوامل ظهور الزهد بأنها ترجع إلى تعاليم الإسلام الواردة بالكتاب والسنة، وثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم، والرهبانية المسيحية، والثورة ضد الفقه والكلام[1].

أما عن عوامل ظهور التصوف كمرحلة تالية للزهد، فترجع -في رأي نيكلسون- للعوامل الآتية:

أولًا- البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي.

ثانيًا- التصوف والزهد المسيحيان.

ثالثًا- مذهب الغنوصية.

---

(١) د. عفيفي «التصوف» - «الثورة في الإسلام» (ص ٦٥).

رابعًا- الفلسفة اليونانية والهندية[1].

ونجد هنا الفصل بين مرحلة الزهد ومرحلة التصوف، وإذا كان هذا يصح على الصوفية بعامة، فإنه لا يصح على زهاد السلف من علماء الحديث والفقه.

الثاني: الموقف الذي يتخذ من الإسلام أصلًا وميزانًا، فيميز -بمنهج مقارن- بين ما يتفق مع الشرع وما لا يتفق مع الشرع، مع النظر -أيضًا- إلى اكتمال الدائرة الإسلامية، واحتوائها النظر العقلي والعمل القلبي الإرادي معًا، فقد انقسم علماء الكلام والصوفية، فأهل الكلام أصل أمرهم هو النظر في العلم ودليله، والصوفية يعظمون الإرادة والمريد، ولا بد من الجمع بينهما لأهل الصراط المستقيم، ولابد أنْ يكون موافقًا لما جاء به الرسول ﷺ[2].

من أجل هذا: ينبغي التمييز بين الزهد بالمفهوم الإسلامي وبين التصوف. فقد اتصلت نشأة الأول بعوامل بحتة من الكتاب والسنة، وهو عمل من أعمال القلوب، ويعبر عن الحياة الأخلاقية لدى المسلمين بالنظر إلى مكانة الإنسان في هذا الكون وغاياته وأهدافه؛ وقواعد السلوك التي ينبغي اتباعها بالائتمار بما أمر الله -سبحانه وتعالى- والانتهاء عما نهى عنه.

ويمكن التوصل إلى نتائج أكثر دقة إذا نظرنا إلى التصوف بمنهج مقارن؛ إذ فرّق أصحاب هذا المنهج بين طريقة السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين، وهي الطريقة الصحيحة، التي يصفها ابن تيمية بأنها أفضل الطرق، وهي الطريقة النبوية السلفية المحمدية الشرعية، وبين الطريقة الثانية المشوبة بالبدع والعناصر الغريبة عن الإسلام، إنه يَفْصِلُ فصلًا تامًّا بين زهاد

---

(١) نيكلسون «التصوف» (ص ٧٢) والمصدر السابق (ص ٧٥).

(٢) ابن تيمية «رسالة الفرقان بين الحق والباطل» (ص ٧١).

وصوفية أهل السنة، وبين من يخرجهم من دائرة التصوف المشروع، وهم عنده صوفية الملاحدة، أمثال ابن عربي، والحلبي المقتول، والتلمساني وغيرهم[1].

واستخدم ابن خلدون أيضًا نفس هذا المنهج، إذ حصر طريق الصوفية في طريقين: أولهما: طريق السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين والثاني: طريق قوم من المتأخرين، نبذوا السنة واستبدلوا بها البدعة، ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر.

وقد حذر من الخوض في علم المكاشفة، لأن المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة إلا للأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام- الذين تفردوا بالمكاشفة أو الوحي. ويشتد نقده لأصحاب مذهب وحدة الوجود في التصوف، فهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله، ويرى أن مؤلفاتهم مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع وتأويل الظواهر؛ حتى يجعل الناظر فيها يستبعد نسبتها إلى الملة أو عدها في الشريعة[2].

وكنا قد ألمحنا إلى عدم دقة الرأي القائل بتقسيم الحياة الروحية إلى مرحلتين: الزهد ثم التصوف؛ لأنه لا يفسر لنا ما نلاحظه من واقع كتب التراجم التي تصف شيوخ السلف بالزهد، فإن ابن كثير مثلًا يصف ابن الصلاح -(٦٤٣هـ) عالم الحديث- بأنه كان زاهدًا وربما ناسكًا على طريق السلف الصالح؛ كما هي طريقة أكثر متأخري المحدثين. وإنه لمن المعقول أن يتصور فهم الأوائل للإسلام كبناء كامل، ثم انقسم المسلمون إلى مذاهب وفرق، وربما كان أبرزَها تياران:

أحدهما: تيار الزهد الذي ظل شيوخ السلف يتمسكون به، وهو يعبِّر عن الجانب الوجداني والأخلاقي للإسلام، ويضم أئمة الهدى الذين جعل الله

(١) ابن تيمية «موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول» (٩١).
(٢) ابن خلدون «شفاء السائل لتهذيب المسائل» (ص ١١، ٥٥، ٦١).

-تعالى- لهم لسان صدق في الأمة، كما يصفهم ابن تيمية، حيث وضع أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في مقدمة أولياء الله، ثم أورد أسماء من تلاهم؛ كأبي ذر الغفاري وأبي الدرداء.

وجاء التابعون بعدهم؛ أمثال سعيد بن المسيب والحسن البصري وعمر ابن عبدالعزيز والأوزاعي وإبراهيم بن أدهم وسفيان الثوري وغيرهم على نفس المنهج والطريقة؛ ممن لا يحصي كثرة من علماء المسلمين، الذين جمعوا بين الزهد والفقه وعلوم الحديث، إذ تتداخل هذه الدوائر في ألوان معارفهم المتعددة، فلا يستطيع الباحث التفرقة بينها؛ لأنها متفرعة من الدائرة الكبرى، دائرة الإسلام العظيم.

أما الثاني:-المعبر عنه التصوف- فقد تضخم بالمؤثرات الأجنبية، بحيث راوح طغيانها على الجوهر الإسلامي فيه قوة وضعفًا، فأدى في حالة قوته إلى مايسمى بالتصوف الفلسفي، وفي حالة ضعفه إلى ظهور البدع واختلاطها بالأصول الإسلامية وامتزاجها بها، وقد اقتصرنا في دراستنا على بحث معنى الزهد من واقع النظر في حياة بعض الأوائل، بادئين بنماذج من شخصيات الصحابة، ثم التقدم مع العصور بعدهم بالترتيب، لاستطلاع حياة شيوخ المسلمين الذين عرفوا بحياة الزهد بالمفهوم الإسلامي الصحيح[1].

إذا خطونا خطوة أخرى، سيتضح لنا كيف كان منهج علماء السلف أصح وأدق في طرقه ومسالكه من غيرهم.

وفيما يلي كلمة عن هذه المناهج:

---

(١) ينظر كتابنا: «مع المسلمين الأوائل في نظرتهم للحياة والقيم» وهو الطبعة الثانية لكتاب «الزهاد الأوائل» نشر دار الدعوة بالإسكندرية.

مناهج البحث في التصوف:

يلحظ الباحث إجماع السلفيين في العصر الحديث على إنكار التصوف، ورميه بالبدع والانحراف عن عقيدة التوحيد الصحيحة، بينما كان لعلماء السلف في الماضي موقف مغاير.

فما العلة؟

إن مما يساعد على الإجابة على هذا السؤال الإحاطة بمناهج البحث في التصوف على وجه الإجمال؛ لنصل إلى التعليل الصحيح، وفي ضوئه سنقارن أيضًا بين منهج السلفيين المعاصرين الناقدين للتصوف وبين غيرهم.

وللقارئ بيان أهم هذه المناهج:

أولًا: الإمام الغزالي:

إذا اتخذنا الغزالي نموذجًا معبرًا عن الصوفي في دائرة أصل السنة والجماعة، فستجد أنه أحدث -باختياره منهج الصوفية أثرًا هائلًا في أجيال المسلمين حتى العصر الحديث؛ ومن ثَمَّ أصبح التصوف يشكل طريقة المتدين لدي أغلب المسلمين الذين اتباعًا ظلوا -وحتى الوقت الحاضر- يتخذون من كتابه «إحياء علوم الدين» سند قويًّا لهم، قراءة واتباعًا، وبصرف النظر عن استشهاده بأحاديث كثيرة ضعيفة أو موضوعة، فإن الكتاب -في إجماله- معبر عن بداية وعي الغزالي إلى منهج المحدثين؛ إذ بالمقارنة بباقي كتبه فقد تضمن أكبر عدد من الأحاديث النبوية إذا قورن بغيره من مؤلفاته.

ولكن، لم يتنبه إلى ذلك إلا في نهاية حياته، ومات على خير أحواله، مات على الصحيحين -صحيح البخاري وصحيح مسلم-[1].

وهنا دليل على إحساسه بقصور المنهج الصوفي.

---

(١) ينظر كتابنا «ابن تيمية والتصوف» (ص ٣١٧).

ولعل أول ما يقابلنا من نقد منهجي لكتاب الإحياء، هو نقد ابن الجوزي الذي ألف «منهاج القاصدين»، محافظًا على نفس الموضوعات التي عالجها الغزالي[١]، وذلك بعد أن جمع في مؤلفه «تلبيس إبليس» كل ما أثير حول نظريات الغزالي الصوفية.

ولم يفعل ابن تيمية أكثر من هذا؛ إذ ربما يمكن تبرير حديثه عن الأحوال والمقامات واشتراكه مع الصوفية في مواجيدهم، أنه كان يود كتابة ما يشبه «الإحياء»، لقد استخلص هو أيضًا بنفسه الآراء -بعد رجوعه إلى الوثائق والأسانيد التاريخية العديدة التي تتحدث عن الزهد والتصوف-، واتخذ منها مصادر لدراسته، فضلًا عن تعمقه في علوم التفسير والفقه والحديث وغيرها من علوم عصره.

ويذهب في تأييده أحيانًا للغزالي إلى مقارنة طريق الصوفية بمبدأ دعوة الرسول ﷺ؛ لأنهم يطهرون قلوبهم مما سوى الله بملئها بذكر الله[٢]، ولكن ما يعيب طريق أغلب الصوفية في رأيه أنه ليس عندهم الآثار النبوية، التي تعد بمثابة التفصيل لما عندهم من إيمان مجمل؛ ولهذا فإن المعرفة عند صاحب الآثار النبوية -أي المحدِّث- تتسم بالتفصيل؛ لأنه يجمع بين المنهجين، كما أن خلاصة موقفه من كل التصوف وعلم الكلام يتضح من نظريته عن احتواء الإسلام على النظر العقلي والتذوق الوجداني معًا؛ حيث يرى ضرورة ارتباط العلم بالعمل.

وتابعه تلاميذه -كما سيلحظ القارئ في هذا الكتاب-، وأبرزهم ابن القيم الذي اجتذبته مشكلة الإنسان المخلوق من الجسد والروح، حيث تشتمل

---

(١) ينظر: «مختصر منهاج القاصدين» لأحمد بن محمد بن عبدالرحمن بن قدامة المقدسي (٧٤٢هـ)، وهو مختصر كتاب «منهاج القاصدين ومفيد الصادقين» لابن الجوزي.

(٢) ابن تيمية «توحيد الألوهية» (ص٢٤).

الطبيعة البشرية على الخير والشر، واندفع في كتاباته ليقوي الجانب الروحي في الإسلام، فيتحدث عن أصل خلق الإنسان، والجنة التي كانت موطنه، ثم المعارك الطاحنة الدائرة مع إبليس، والتي لا انتصار فيها إلا بالاستعانة بالجيوش الإسلامية، إن أمراءه هم شعب الإيمان المتعلقة بالجوارح -أي العبادات- وشعبه الباطنة المتعلقة بالقلب، وإذا انتصر الإنسان في هذه المعارك، استطاع أن ينفك من أسره في الدنيا، ويعود إلى وطنه الأصلي وهو الجنة، وقد اتخذ ابن القيم موقفًا مشابهًا لشيخه، لا سيما في نظرية الحب الإلهي، الذي عدّ أسمى صورها متحققًا في الجهاد، لأنه بذل ما في الوسع في سبيل ما يرضي الرب.

وحاول ابن مفلح أن يخرج كتابًا مشابهًا لإحياء الغزالي، مع ارتباطه بعلم مصطلح الحديث، أما ابن رجب: فقد استمر في اتجاه الزهد الذي بدأ منذ أصحاب القرون الأولى، وامتد إلى المحدثين، وظهر بوضوح عند محي الدين النووي، الذي كانت تآليفه انعكاسًا واضحًا لروح المعارضة الشديدة لمنهجي الغزالي وابن عربي أيضًا.

وفي انتقالنا للعصر الحديث، سنري كيف علق بالتصوف الكثير من الخرافات، التي أدت إلى طمس معالم الإسلام، وترجع إلى عوامل التأخر الشاملة للمجتمعات الإسلامية، إن هذه الحقيقة تتكشف إذا ما تابعنا تاريخ المسلمين، منذ أيام السلف كما فعل الدكتور سارتون -العالم الأمريكي- وسجل هذه الظاهرة المشاهدة، مقارنًا بينها وبين الإسلام كما درسه في مصادره، مؤكدًا أن الإسلام في شكله الأصلي أمر باهر[1].

هنا يمكن وضع يدنا على سر المعارضة، وأيضًا فإن التصوف بمنهجه الذوقي الجزئي يعجز عن الوقوف في وجه تحديات هذه الحضارة، التي تفخر

(١) سارتون «الثقافة الغربية في زعامة الشرق الأوسط» (ص ٣٢).

بأنها قادت أمم العصر بأيدولوجياتها وأنظمتها على أساس المنهج العلمي التجريبي.

لذلك فإن ما يجمع بين السلفيين المعاصرين، هو ضرورة تصحيح المفاهيم الإسلامية، وإظهار الإسلام في وحدته الكاملة -أي إسلام الصدر الأول-، القائم على أساس أنه ينبغي النظر إليه في وحدته وشموله دون تقسيمه إلى إسلام الكلام أو الفقه أو التصوف[1].

وعند تناولنا للتصوف في العصر الحديث، ينبغي الإشارة أيضًا إلى مناهج المستشرقين، الذين خاضوا بأبحاثهم في هذا الميدان؛ إذ لها دلالات هامة تفيدنا في معرفة نواياهم ومقاصدهم.

ثانيًا: مناهج المستشرقين في العصر الحديث:

خاض المستشرقون الميدان -أيضًا- لأغراض ثقافية وسياسية ودينية، حيث أخضعوا التصوف لدى المسلمين لمناهج علمية في البحث، وسنعرضها بإيجاز لنقف على مراميهم فنحذرهم، ونختط لأنفسنا منهجًا مغايرًا؛ متابعة لعلمائنا الذين أرسوا قواعد المنهج الصحيح في كل ما يتصل بالإسلام من عقيدة وعبادات وسلوك وأخلاق ونظم وشرائع.

١- المدرسة الإنجليزية:

أقامها براون نيكلسون وتلميذه أربري، وقد بحثت في أول التصوف عند المسلمين في ضوء الرهبانية النصرانية ورياضيات الهنود، وانساقت في تيار القول بأن التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام[2].

---

(١) محمد المبارك: «الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية» (ص ٦١).

(٢) د. عبدالقادر محمود: «الفلسفة الصوفية في الإسلام».

إن طابع هذه المدرسة هو المنهج الاستقرائي، مفسرًا التصوف الإسلامي على أنه ظاهرة من الظواهر الجزئية لتصوف عام، تشترك فيه مختلف الجماعات الإنسانية، ثم تستخرج الأحكام العامة عن هذا التصوف[1].

وقد كتب نيكلسون أبحاثًا عديدة تتضمن الكثير من الخطأ والتجنّي على الإسلام وتاريخه[2]؛ إذ لم يستطع التخلص من الضغن على الإسلام والمسلمين.

وكان براون يدرس نواحي الفكر الإسلامي -لا سيما التصوف الفارسي- لأغراض استعمارية، واستطاع إثارة الحركة البابية -وما أعقبها من حركة بهائية- التي أثبت البحث العلمي أن مذاهبهما مأخوذة من الكتب الصوفية[3].

٢- المدرسة الألمانية:

وأهم علمائها جولد تسيهر وفلهوزن وفون هامر، وتبحث في المؤثرات الداخلة في التصوف، بسبب اتصال المسلمين بوثنيات الهند وفارس، ثم باليهود والنصارى.

ومنهجها منهج البحث الفلسفي، إذ تعتبر التصوف ظاهرة فلسفية يلجأ فيها الصوفية إلى الذوق لتفسير الوجود، منشقين على الفلاسفة النظريين الذين يلجأون إلى العقل[4].

وأما آرتمان وأورتين الألمانيين: فهما يريان أن التأثير الأساسي الذي صبغ التصوف الإسلامي بصبغته هو التصوف الهندي.

---

(١) «نشأة الفكر» (٣/ ٧).

(٢) د. النشار «نشأة الفكر» (٣/ ١٠).

(٣) نفس المصدر السابق (ص ١٠).

(٤) عبدالقادر محمود: «الفلسفة الصوفية في الإسلام».

فنشر الأول دراسته عام ١٩١٦م مبرهنا على أن التأثير الهندي كان فعالًا، وكذلك نشر أورتين في سنة ١٩٢٧م دراسة عن الحلاج والبسطامي والجنيد، أثبت فيها أن التأثير الهندي جليّ أتم في مذهب الأول من هؤلاء الثلاثة[1].

٣- المدرسة الفرنسية:

ويتزعمها ماسينيون الذي فتن بآراء الحلاج، وكأنه عثر فيها على ضالته المنشودة لترديد نظريته عن آثار العقيدة المسيحية في الإسلام، وأغفل عن عمد آراء كبار الصوفية أنفسهم تجاه الحلاج، وتخطئتهم له، ولفْظِهِ من صفوفهم.

وتبنت المدرسة الجهود القائمة على إثبات أن التصوف عند المسلمين صدر عن التصوف المسيحي، واستغلت آراءها لتوجيه بعثاتها التبشيرية استعمار البلاد الإسلامية[2].

ويعد منهج المدرسة الفرنسية منهجًا روحيًّا غير علمي، وتنكبت الحقيقة في مقارناتها، لا سيما ماسينيون الذي رأى في الحلاج مسيحًا آخر، مكملًا لعمل المسيح -عليه السلام- في بلاد المسلمين[3].

ونرى المستشرق كاراديفو قد حذا حذو مواطنه، فقد حاول في كتابه عن الغزالي إظهار الأثر المسيحي في تصوفه[4].

وذهب باحثون آخرون أمثال فون كريمر وجولد تسهير وتلدكه وأوليري: إلى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن تُرَدَّ إلى أصول نصرانية، ويؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى سواء في الجاهلية أم في الإسلام، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكبير بين حياة الزهاد

(١) د.خلاب: «التصوف المقارن» (ص ٤٢).

(٢) د.عبدالقادر محمود: «الفلسفة الصوفية في الإسلام».

(٣) نشأة (٣/ ٨).

(٤) ينظر كتاب كارديفو «الغزالي».

والصوفية، ولمكانتهم وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد، وبين ما يقابل هذا كله في حياة المسيح وأقواله، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس[1].

٤- المدرسة الإسبانية:

تتبع هذه المدرسة المنهج المقارن، وتشبه زميلتها الفرنسية في محاولة إيجاد أصل مسيحي في التصوف الإسلامي، فهي مدرسة كاثوليكية بحتة، على رأسها الأب «أسين بلاسيوس»، الذي حاول في أبحاثه إثبات أن التصوف الإسلامي تأثر بالرهبان المسيحين المنتشرين في العالم الإسلامي[2].

إلى جانب هذه المدارس ومناهجها، فإنه يمكن إضافة منهجين آخرين: أحدهما: المنهج الاجتماعي: الذي يبحث في التصوف كظاهرة اجتماعية ارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالعادات والتقاليد، وتتجه لدراسة التصوف في طقوسه وعاداته ومدارسه، وتتخذ إحدي الطرق الصوفية لتبحث في طقوسها وعاداتها، وصلة الشيخ بالمريد والمريد بالشيخ... إلخ

أما المنهج الثاني: فهو منهج نفسي: إذ يبحث التصوف كظاهرة نفسية، إذ يعتبر علماء النفس أن التصوف تجربة مرَضية، تدل على انحراف النفس وخروجها على قوانين النفس السوية، ويضربون أمثلة على ذلك بحالات الشطح والفناء والسكر الصوفي كحالات نفسية شاذة[3].

وإن كان معارضو هذا التصوف يقرون بوحدة الشبه بين المظاهر الخارجية، أو بالنواحي الحسية التي يستكشفها العلماء غالبًا بين الأمراض النفسية...وقد سجل المعارضون في هذا الصدد ملاحظات شيقة، كملاحظة

---

(١) «الحياة الروحية في الإسلام»: د. محمد مصطفى حلمي (ص ٤٤).

(٢) د.النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (٣/ ٨،٩).

(٣) «نشأة الفكر» (٣/ ٥،٦).

السيد «دي مونيموران» التي يقول فيها: أنه توجد غيبوبة فيزيولوجية، وأخرى تشنجية، وأخرى هستيرية، وأخيرًا هناك غيبوبة صوفية يمكن أن يكون لها مظاهر خارجية مشابهة لمظاهر الغيبوبات السالفة، ولكن ليس بينها في أعماقها أيه علاقة مشتركة[1].

ثالثًا- منهج علماء السلف:

ويمثل جوهر بحثنا بهذا الكتاب:

وسيرى القارئ، أن القاعدة المنهجية التي اتبعوها تقتصر على اتخاذ آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ميزانا للتقويم، وإجازة ما يتفق معهما ونبذ ما عدا ذلك.

وهم يعبرون بذلك عن الامتداد الفعلي المشخص لمنهج الأوائل، من الصحابة والتابعين والسائرين على دربهم.

وقد انتقينا بعض الشخصيات المشهورة في حقل الزهد أو التصوف، أمثال الهروي الأنصاري (٤٨١هـ)، وعبدالقادر الجيلاني الفقيه الحنبلي (٦٢٠هـ). وبعدهم بعض تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية.

وسيقف القارئ على تفسيرات رائعة لهم تأخذ بالألباب، وتجعله يعيش مع كتاب الله -تعالى- محلقًا في سماء الإيمان، منبهرًا بمعاني محبة الله ﷻ وخشيته والتوكل عليه والإنابة إليه، وغاص في أعماق النفس البشرية وخواطرها وإراداتها، كل ذلك في نطاق من المحافظة على التفسير الصحيح للنصوص، بغير تأويل متعسف يخرج عن مقصودها؛ وذلك التزامًا بالمنهج وقواعده.

(١) د. محمد غلاب: «التصوف المقارن» (ص١٢٤، ١٢٣).

واقتضت الأمانة العلمية والإخلاص للمنهج أن يتعرض أحدهم للنقد الشديد، إذا رؤي أنه يشطح أحيانًا، أو يخل بالمعنى الصحيح، وسيقف القارئ بنفسه على دليل ذلك عندما يطلع على نقد ابن تيمية لشيخ الإسلام الهروي.

ولهذا فلا نستطيع القول بأن للسلف طوال تاريخهم موقفًا معارضًا على طول الخط؛ فإن الالتزام بمنهجهم الدقيق هو الذي أخرج لنا هذه الروائع الوجدانية، عند أمثال الجيلاني وابن القيم وابن مفلح وغيرهم، ونفس المنهج الذي التزم به السلفيون المعاصرون هو الذي أدى بهم لنقد التصوف وفقًا لمبادئ وأسس سيراهما القارئ بنفسه في هذا الكتاب.

وبعد فلا يفوتني الدعاء إلى الله -تعالى- لكل من أسهم في إخراج هذا الكتاب، وعاون في تقديمه للقارئ، جزاهم الله عني خير الجزاء.

والخير أردت، وما توفيقي إلا بالله العلي القدير،،،

الجيزة في ١٩ جمادي الآخرة سنة ١٤٠٣هـ
٢ إبريل سنة ١٩٨٣م
مصطفى بن محمد حلمي

الباب الأول

التصوف لدي شيوخ السلف

١- الهروي الأنصاري:

- الهروي والتصوف.
- نقد ابن تيمية لنظرية الفناء عند الأنصاري.

٢- عبدالقادر الجيلاني:

- التصوف والصوفية.
- موقف الإنسان من القدر.
- الأمر والنهي.
- الفناء.
- أساس الطريقة
- حسن الخلق
- الشكر
- الرضا
- الصدق

٣- عودة إلى طريق السلف: زهد المحدثين

- محيي الدين النووي
- المنهج
- الزهد والتوكل
- الاقتصاد في الطاعة

في نظرة إجمالية، لكي نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون إلى الحديث في الزهد والرقائق والخطرات والوساوس، رأينا كيف كان طابعه إسلاميًّا صميمًا عند السلف، حيث عالجوا الأفكار التي صاغها الصوفية من أهل السنة فيما بعد في إطار مذاهبهم، ولكنهم -أي: السلف- لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية، ولم يستخدموها، وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا في معانيه، إلى جانب الحديث، حيث أَوْلَوْهُ اهتمامهم، يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون في سنده ومتنه، فأخرجت المدرسة السلفية في عصورها الأولى أعلامًا كبارًا، ولم يكونوا محدثين، أو زهادًا أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها، لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية المتوارثة.

وفي مقابل هذا الخط الإسلامي الأصيل، كان في الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف، أخذ يتكون من إرهاصات روح غير إسلامية، آخذًا في التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات، حتى أنتج تصوفًا فلسفيًّا لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية[1]، إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة؛ إذ أننا نلاحظ -بغير عناء، وفي لمحة سريعة لا يكاد يخطئ فيها الباحث، من هذه المقارنة يظهر تمسك الزهاد بالكتاب والسنة، فما من صفحة من مؤلفاتهم إلا ويقدمون فيها الأصل واضحًا معلنًا ونعني به الإسلام في دائرته الكبرى -دائرة الكتاب والسنة- بارزًا يكاد يختفي كاتبه بين الآيات والأحاديث؛ لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثاني: فالمذاهب الفلسفية هي السائدة، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة، والهندية تارة أخرى، أو المسيحية في بعض اتجاهاتها،

(١) ينظر كتابنا: «ابن تيمية والتصوف» نشر دار الدعوة بالإسكندرية.

وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهي مبتورة ملتوية المعنى، من فرط اختفائها وراء التأويل.

وتطبيقًا للمنهج الذي خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار -رحمه الله-، الذي رأى أن الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي كما ينشأ في كل مجتمع آخر، تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية، ونبحث هذه الظاهرة في مجتمع من المجتمعات، إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع، وتتطور في نطاقه، ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك[1]. نقول: إنّ هذا ما حدث تمامًا بالنسبة للتصوف في كافة صوره السُّنِّية منها والفلسفية، ومرد ذلك إلى أن شيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم، أو بدأوا بالتأثر بروح العصور المختلفة، ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة، فحدث الخلط.

ولعل الأمثلة التي سقناها فيما مضى بكتابنا[2] دليل على صحة ما نذهب إليه، فإن الغزالي تشرّب بثقافة العصر، ثم وقع اختياره على التصوف، ثم تنبه إلى أهمية الحديث في أواخر حياته، وجاء ابن عربي فتلقف التصوف ودعمه بالفلسفة ثم تأويل النصوص، لكي تحقق ما يهدف إليه من إثبات وحدة الوجود.

أما الشيخان البارزان في التصوف السلفي بمعناه الضيق -وهما الهروي الأنصاري (٤٨١هـ)، وعبدالقادر الجيلاني (٥٦١هـ)، فقد حاولا تدعيم مذهبهما الصوفي بأسانيد من النصوص.

ولهذا سنحاول أن نعرض لنظرياتهما في التصوف، ثم ننتقل إلى تناول التيار السلفي الآخر، الذي يعد امتدادًا لحياة الروح عند الأوائل -أي: تيار الزهد-،

---

(١) د. النشار: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (٣/ ٢١، ٢٢).

(٢) «ابن تيمية والتصوف».

الذي ظل ماضيًا في طريقه، محافظًا على سماته ومعالمه؛ وسنكشف في هذه الدراسة عن أحد الشخصيات الهامة في هذا المجال، وهو محيي الدين النووي (٦٧٦هـ).

الهروي الأنصاري (٣٩٦ - ٤٨١هـ) حياته وعصره:

من العجب أن يشتهر الهروي بكتاب «ذم الكلام» -كما يذكر الذهبي-، ثم يأتي في المرتبة الثانية كتابه في التصوف «منازل السائرين»، وربما كان هذا لعلة سنرجع لشرحها بعد قليل.

يصفه الذهبي بأنه: مصنف كتاب ذم الكلام، وشيخ خراسان، من ذرية صاحب النبي ﷺ أبي أيوب الأنصاري[1]. ويمضي في شرح حياته العلمية الحافلة، فيذكر أنه برع في اللغة وحفظ الحديث، كما كان يشارك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان يدخل على الأمراء والجبابرة فما يبالي[2].

وإلى جانب اهتمامه بالحديث درس التفسير، ويحدثنا عن نفسه فيقول: إذا ذكرت التفسير فإنما أذكره من مائة وسبعة تفاسير[3].

أما عصره: فقد كان بداية الاصطدام بين الحنابلة والأشاعرة، ونقول: بداية الاصطدام؛ لأننا نعلم أن معاندة أحمد بن حنبل للمعتزلة كانت سابقة لهذا العصر بكثير، حيث عَلَتْ العقيدةُ السلفية وأصبحت السائدة، وانزوى المعتزلة؛ ثم أعلن الأشعري مخالفته لهم في الواقعة المشهورة عنه، والتي نقلها لنا ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري..»، ولكن الصراع بين الحنابلة

(١) الذهبي. «سير»..مخطوط مجلد (١١) قسم (٢) (ص٢٦٣).

(٢) المصدر السابق (ص٢٦٤).

(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة.

والأشاعرة بدأ يأخذ شكل اصطدامات عنيفة؛ دفعت الهروي إلى كتابة «ذم الكلام».

وتقابلنا في هذا الصدد عدة مشاحنات وقعت بين الفريقين، ففي عام ٤٤٧هـ وقعت الفتنة بينهما، فقوي جانب الحنابلة قوة عظيمة، بحيث لم يكن لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات[١]، وتجددت مرة أخرى بما يسمى بفتنة ابن القشيري؛ لأنه قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية، وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم[٢].

وربما يوضح اشتداد هذا الصراع تمسك الهروي بمذهب ابن حنبل، فيعلن في إصرار:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت ... فوصيتي للناس أن يتحنبلوا[٣]

ولكنه من فرط اعتقاده بسلامة المذهب تحمل في سبيله الكثير من المحن، بل إن هذا المذهب كان من فرط قوته والكثرة الغالبة المؤيدة له قد أصبح عنوانًا على الاتجاه المعاند لعقائد الكلامية، فإذا ما تعرضوا للهروي، لم يكن هذا بقصد ثنيه عنه، ولكن لكي يكف عن مخالفته، وهو يقول في ذلك: عرضت على السيف خمس مرات، لا يقال لي: ارجع عن مذهبك، لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك، فأقول: لا أسكت[٤]. وهذا العبارة -على قصرها- توضح لنا مدى اشتداد الخلاف بين الفريقين.

(١) ابن كثير «البداية» (١٢/ ٦٦).
(٢) المصدر السابق (ص١١٥).
(٣) الذهبي. «سير» مجلد (١١) قسم (٢) (ص٢٦٤).
(٤) المصدر السابق (ص٢٦٥).

أضف إلى ذلك: أنه استطاع جمع المؤيدين حوله، حتى أصبح سيفًا مسلولًا على المتكلمين، له صولة وهيبة واستيلاء على النفوس ببلده، يعظمونه ويتغالون فيه، ويبذلون أرواحهم فيما يأمر به، وكان عندهم أطوع وأرفع من السلطان بكثير، وكان طودًا راسيًا في السنة لا يتزلزل ولا يلين[١].

لذلك لا نعجب لمعالجة الهروي للجدل الكلامي، والكتابة عنه بغرض ذمه والرجوع إلى العقيدة السلفية، ولكننا نعجب لاختياره التصوف وهو السلفي القُحّ. إذ أنه انتقل من ذم الكلام -كمجال علق به غبار من آثار الثقافات الدخيلة[٢]- إلى مجال التصوف الذي لم يخل هو الآخر من صبغة هذه الثقافات، فاستهدف لنقد شيخين من أبرز شيوخ المدرسة السلفية وهما ابن تيمية والذهبي، فهو كثير الإشارة في كتابه «منازل السائرين» إلى مقام الفناء، واضمحلال ما سوى الله -تعالى- في الشهود لا في الوجود، فيتوهم فيه أنه يشير إلى الاتحاد، حتى انتحله قوم من الاتحادية وعظموه لذلك، وذمه قوم من أهل السنة وقدحوا فيه بذلك[٣].

ومن المؤكد أن الشيخ لم يكن يتوقع أن أصحاب وحدة الوجود سيتخذونه سندًا لهم ومعضدًا لمذهبهم، فأوقع المدافعين عنه فيما بعد في الحرج لهذا السبب؛ يقول الذهبي: كلا هو رجل أثري، لَهِجٌ بإثبات نصوص الصفات، منافر للكلام وأهله جدًّا، أو في «منازله» إشارات إلى المحو والفناء، إنما مراده بذلك الفناء: هو الغَيْبة عن شهود السوي، لم يرد محو السوي في الخارج[٤].

(١) نفس المرجع (ص٢٦٤- ٢٦٥).

(٢) دكتور عبدالحليم محمود. مقدمة كتاب «شيخ الإسلام عبدالله الأنصاري الهروي» للدكتور سعيد الأفغاني (ص٥).

(٣) ابن رجب، كتاب «الذيل على طبقات الحنابلة» (١/ ٨٤).

(٤) الذهبي. «سير» (ص٢٦٥) مجلد (١١) قسم (٢).

ويحاول أيضًا ابن رجب (٧٩٥هـ) الدفاع عنه، فيذكر أنه بريء من الاتحاد وقد انتصر له شيخنا أبو عبد الله ابن القيم في كتابه الذي شرح فيه «المنازل» وبين أن حمْل كلامه على قواعد الاتحاد زور وباطل[1].

ويقول الذهبي: ويا ليته لا صنف ذلك[2]، واقتفي أثر إمامه ابن حنبل في كتاب «الزهد».

ويقتضي منا الإنصاف أن نتدارك الأمر، فنبحث في سبب اختيار الهروي لطريق التصوف، بدلًا من طريق الزهد التقليدي الذي طرقه الأوائل.

إن شيخ الإسلام فتح عينيه على عصر تضخم بمؤلفات الصوفية؛ مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي ٣٨٦هـ، وكتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» لأبي بكر محمد الكلاباذي ٣٨٠هـ، وكتاب «اللمع» لأبي نصر السراج الطوسي ٣٧٨هـ، وكتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني ٤٣٠هـ «والرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيري ٤٦٥هـ، وكتب عبد الرحمن السلمي ٤١٢هـ وأشهرها «طبقات الصوفية».

من هذا يسوغ لنا افتراض أنه نهل من هذه المصادر، إذ أنها صبغت العصر بصبغتها كحركة رد فعل إزاء الجدل الكلامي، ولقي فيها شيخ الإسلام متنفسًا لصراعه الشديد مع المتكلمين، فألقى بثقله على التصوف، واختاره منهجًا وطريقًا للسلوك.

وإن النظر في كتابه «منازل السائرين» قد يوجه الباحث إلى صحة هذا الاحتمال، وهو محاولته إيجاد الصلة بين الآيات القرآنية ومقامات الصوفية وأحوالهم، أو محاولة العثور في الكتاب على ما يؤيد دعاويهم، وكأنه بهذا

(١) ابن رجب كتاب «الذيل» (١/ ٨٤).

(٢) الذهبي. «سير» (ص ٢٦٥) مجلد (١١) قسم (٢).

الوسيلة قد أثبت إخلاصه لطريقة السلف، وبرهن على صدق النظريات الصوفية وترجيحها.

أما الاحتمال الثاني: فإننا نعثر عليه في نشأة الشيخ ببيت صوفي، حيث كان أبوه صوفيًّا يتخذ من الفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم قدوة له، ويردد اسميهما كثيرًا على ولده، وينقل لنا الدكتور الأفغاني واقعة حدثت للأب بسبب استغراقه في الجذب والجد، إذ وصلت مواجيده إلى درجة لم يستطع معها أن يستقر في مكان، فوثب من متجره فورًا، وقال: سبحانك اللهم، وأغلق متجره، وترك جميع ما كان له من المال والأولاد[1]، ومات سنة ٤٣٠هـ في مدينة بلخ، تاركًا أولاده في مدينة هراة.

وهكذا يبدو أن شيخ الإسلام تأثر بأبيه من جهة، ووجد نفسه محاطًا بتآليف الصوفية من جهة أخرى، وبسبب كراهيته لعلم الكلام ومحاولته الرد على المتكلمين اختار التصوف، وحاول إضفاء الطابع السلفي عليه باختيار الآيات القرآنية التي أسس عليها كتابه «منازل السائرين».

الهروي والتصوف:

يعرف الهروي التصوف بأنه: عبارة عن أربعة أمور: الصفاء والوفاء والفناء والبقاء[2].

---

(١) د. الأفغاني. «الهروي الأنصاري» (ص٢١، ٢٢) نقلًا عن كتاب زندكي خواجه «عبدالله الأنصاري» بالفارسية المطبوع في كابل سنة ١٣٤١ (ص٢١-٢٥) ويبدو أن هذه الحادثة جعلته معظمًا للصوفية جميعًا إذ اختلط عليه الأمر بالنسبة للحلاج فتوقف فيه، ويذكر، د. الأفغاني نقلًا عن كتاب «طبقات الصوفية» (بالفارسية) للهروي «أنه لا يقبله ولا يرده» «بالفارسية المطبوع في كابل سنة ١٣٤١ من (ص٣١-٣٢٩) مرجعًا العلاقة بين شيخ الإسلام والحلاج إلى واحد من تلاميذ الثاني وهو عبد الملك السكاني كان صديقًا لوالده، فحكي والد الشيخ عن الحلاج كثيرًا من الحكايات بواسطته «هامش (ص٢٠و٢١) من كتاب الهروي للدكتور الأفغاني».

(٢) عبدالله الأنصاري، «الآداب الظاهرية للتصوف» (مطبوعة بالفارسية) النص أعلاه ترجمة الدكتور

وقد قسم كتابه «منازل السائرين» -أشهر كتبه في التصوف- إلى أقسام عشرة، تتضمن مائة مقام، نستطيع أن نتبين من ترتيبها تصوره لسالك الطريق إلى الله تعالى، حيث يبدأ البدايات منتهيًا إلى النهايات، وهو في أثناء هذا المعراج الروحي -في تصوره- لا بد أن ينتقل من قسم إلى آخر، حسب الترتيب الذي وضعه شيخ الإسلام، فبعد البدايات تأتي الأبواب فالمعاملات فالأصول فاللاأدرية فالأحوال فالولايات فالحقائق، ثم يصل أخيرًا إلى النهايات[1].

ويفسر لنا اللخمي، -المتوفى في منتصف القرن السابع الهجري- سبب الترتيب الآنف الذكر، بأن العبد المسترسل في غفلته تبدأ سعادته أولًا باليقظة، ثم الرجوع عن حوبته، ويظل ينتقل من هذا المقام إلى المحاسبة بسبب تقصيره نادمًا مستغفرًا، وتأتي بعد ذلك مرحلة التذكر والتفكر لكي يعوض ما فاته، حيث يتمسك بعدها بالتقوى خشية الرجوع إلى ما كان عليه من سابق حياته؛ ثم رياضة نفسه وسياستها ليستقيم على عبادة الجبار، ثم حسن السماع لما يجريه الله -تعالى- من المواعظ في الكتاب العزيز وصحيح الأخبار[2].

أما الظاهرة الواضحة في كتاب «المنازل» كما قلنا، فهي سيطرة الآيات القرآنية على فكر شيخ الإسلام، واستعمالها في الربط بين معناها وبين المقام الذي يراه، وربما يهدف من ذلك إلى إثبات أن التصوف يتصل بالإسلام في مصدره الأول -أي- القرآن الكريم-؛ وقد ظهر في هذه المحاولة اتجاه الشيخ السلفي، حيث يتمسك بالنصوص وإن كان يبذل جهده في إضفاء الطابع الصوفي عليها.

الأفغاني في كتبه عن الأنصاري (٢٣٦).

(١) الأنصاري «منازل السائرين» (ص٧).

(٢) اللخمي، «شرح منازل السائرين» (ص ١٦).

وظلت شروح «المنازل» متقيدة بنفس منهج صاحب الكتاب، محاولة الإبقاء على الأقسام بنفس الأسماء دون تغيير، مع الشرح والتفسير في إطارها. أما الاختلاف: فمصدره شخصيات الشراح أنفسهم، وظروف العصور التي عاشوا فيها. فإن الفركاوي -متوفي نحو سنة ٧٩٥هـ - يضع تقسيمًا للتوحيد يظهر فيه تأثير الصوفية المتأخرين، حيث يجعل الموحدين لله ثلاثة أقسام:

موحد بالنطق باللسان مع صحة الاعتقاد والانقياد، وموحد بالاستدلال بالآثار ووضوح العلم بلا ارتياب، وموحد بالحال وكمال البصيرة..[1].

وتوحيد الخاصة: هو إسقاط الأسباب الظاهرة، وهو: أن لا يشهد في التوحيد دليلًا، ولا في التوكل سببًا، ولا للنجاة وسيلة[2].

أما التوحيد الثالث: فهو التوحيد الذي اختصه الحق لنفسه، واستحقه لقدره، وألاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من صفوته، وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثه[3].

ويبرر الشارح الآنف الذكر قتل الحلاج والسهروردي وغيرهما إلى أنهم كشفوا سر الربوبية؛ وهذا من قبيل الكفر في مقام فرح الروح وسرورها وشطحها في السكر الصوفي. ويقول: فمن ثبت في سكره فهو متمكن أمكن، والصحو بعده كما بعد الغيبة حضور[4].

ولا نظن أن صاحب «منازل السائرين» كان يقصد تفسيرًا كهذا، ولكنه منهج التصوف الذي يسمح بالأذواق والمواجيد أن تصبغ النصوص بما ليس فيها؛ ولو علم شيخ الإسلام أن كتابه الذي جاهد أن يخرجه لنا في صورة تفسير

(١) الفركاوي. «شرح منازل السائرين» (ص ١٤٦).
(٢) نفس المصدر (ص ١٤٧).
(٣) المرجع السابق (ص ١٤٨).
(٤) الفركاوي «شرح المنازل» (ص ١٣٠).

آيات قرآنية على نحو صوفي سيتحول على أيدي الشراح إلى تخريجات بعيدة عن مقصده، نقول: لو علم بهذا لما كتبه.

ولكن بقي الهروي حسن السيرة في التصوف[1]، لولا المآخذ التي أظهرها بعض شيوخ السلف في كتابه «المنازل» ففيه أشياء مضطربة، وفيه أشياء مشكلة، ومن تأمله لاح له ما أشرت إليه[2].

نقد ابن تيمية لنظرية الفناء عند الأنصاري:

أراد ابن تيمية تصحيح النظريات الخاطئة أيًا كان قائلوها؛ لهذا فإنه من السهل ملاحظة تشدده في كل ما يمس عقيدة التوحيد التي انحرف بها بعض الصوفية؛ ولا سيما في حديثهم عن مقام الفناء، الذي يؤدي بالسالك فيه إما إلى الوقوع فيما يشبه عقيدة الحلول أو ادّعاء زوال التكليف عنه. وقد وافق الأنصاري على جعل التوحيد في أعلى مراتبه هو توحيد الخاصة، الذي يصبح سرًّا لا ينبغي البوح به لأحد، في مثل قوله في هذه الأبيات من الشعر:

مَا وَحَّدَ الواحدَ مِنْ وَاحِدٍ ... إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جَاحِدُ
تَوْحِيدُ مَنْ يُخْبِرُ عَنْ نَعْتِهِ ... عَارِيَةٌ أَبْطَلَهَا الْوَاحِدُ
تَوْحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ ... ونعت من ينعته لاحِدُ

فيذهب ابن تيمية في نقده للهروي هنا: بأنه يعني بذلك أن الناطق بالتوحيد على لسان العبد هو الحق، وإنه لا يوحّد إلا نفسه[3].

ولكن ينبغي - عند شيخنا السلفي - التفرقة بين نوعين من الفناء أولهما: وهو الفناء في توحيد الربوبية -أو ما يسميه الصوفية طبقًا لاصطلاحهم بمقام

(١) شمس الدين القادري «مختصر طبقات الحنابلة» (ص٢٠١).
(٢) الذهبي «سير» مجلد (١١) قسم (٢) (ص٢٦٤).
(٣) ابن تيمية «مجموعة الرسائل الكبرى» (٢ / ١١٠).

الجمع-، حيث لا يشهد فرقًا ما دام في هذا المشهد. وفي معارضة ابن تيمية لهذا النوع من الفناء بين الخطأ الذي يقع فيه الصوفية؛ مؤكدًا أن الزاعم بأنه وصل إلى هذا المشهد لابد أن يستطيع التفرقة- بالرغم مما حدث له -يقول: لا بد أنه يستطيع التفرقة بين الجوع والعطش، والخبز والشراب والماء، والملح الأجاج والعذب الفرات.

هذا فيما يتعلق بالحس الذي يستطيع به السالك إدراك هذه الفروق، كذلك يدرك بواسطة العقل عواقب الأفعال ما لا يدركه الحس، أي يستدل بالعقل على ما يجلب المنفعة وما يدفع الضرر، كما يدل على ذلك لفظ العقل في القرآن، وما بعث الله به الرسل لإرشاد البشر إلى ما ينالون به النعيم في الآخرة وما ينجيهم من عذابها؛ فالفرق بين المأمور والمحظور هو كالفرق بين الجنة والنار، واللذة والألم، والنعيم والعذاب[1].

أما النوع الثاني من الفناء: فهو ما يحدث بسبب الوجد والاصطلام -أي بسبب زوال العقل في بعض الأحوال- كما حدث لأبي يزيد البسطامي حيث كان يردد أحيانًا «الحق، سبحاني وما في الجبة إلا الله. فإن هذا الفناء حدث بسبب غياب عقله، وضعف قلبه الذي غاب بمحبوبه عن حبه، وبموجوده عن وجده، وبمذكوره عن ذكره، حتى يفني من لم يكن، ويبقي من لم يزل[2].

فمن الخطأ إذن الاستناد إلى مثل هذه الحالة في مقام الفناء، الناجمة عن نقص بالعقل، حيث يزول فيها التمييز بين الرب والعبد، أو بين المأمور والمحظور، والقول بأن هذا هو التوحيد الحق كما فعل صاحب منازل السائرين[3].

(١) ابن تيمية «مجموعة الرسائل الكبرى» (٢/ ١٠٦).
(٢) ابن تيمية «مجموعة الرسائل الكبرى» (١٠٦-١٠٧).
(٣) نفس المصدر (ص ١٠٧).

ولئنْ كان ابن تيمية يجد العذر لبعض المشايخ من الصوفية في شطحاتهم، حين يصرخون فيها بأقوال مخالفة للشرع، مثل قول بعضهم: انصب خيمتي على جهنم. فإنه يجد المبرر لهم في هذه الأفعال؛ لأنها من قبيل الوله والجنون التي لا يجوز الاقتداء بهم فيها؛ لأنهم مثل الغافل والمجنون في التكاليف الظاهرة.

ولقد أخطأ الهروي في الاستناد إلى هذه الحالات الفردية الشاذة؛ لأن العارفين اتفقوا على أن حال البقاء أفضل من ذلك، وهو شهود الحقائق بإشهاد الحق[1].

وقد كشف ابن تيمية -أيضًا- عن مأخذ آخر لصاحب «منازل السائرين» ناجم عن تصوره لمقام الفناء؛ وهو عدم تفرقته بين المحبوب لله والمكروه له، بل كل مخلوق فهو عنده محبوب للحق كما أنه مراد، ومعنى ذلك في رأيه أنه اعتنق العقيدة الجبرية، ومرد خطئه: إلى أنه خلط بين الأمور الجبرية التي تطابق علم الله والأمور العملية التي لابد من مطابقتها لأمر الله وحبه، وأما من جعل حكمه مجرد القدر، -كما فعل صاحب «منازل السائرين»-، وجعل مشاهدة العارفِ الحكمَ تمنعه أن يستحسن حسنة أو يستقبح سيئة، فهذا فيه من الغلط العظيم ما قد نبهنا عليه في غير موضع[2].

وكانت فكرة الجبر تزعج شيخنا أيما إزعاج، لا لأنه وجدها مخالفة للنصوص التي أفنى عمره في حفظها ودراستها واستطلاع فهم السلف لها فحسب -وكلها تثبت نقض النظرية الجبرية-، ولكنه بالإضافة إلى ذلك دفعته خصائص شخصيته المنطلقة إلى عدم الانحصار في دائرة الفكر النظري التأملي، وإنما انطلق من وحي فهمه للمضمون الهادف للإسلام نحو تحقيق مبادئ الحق والخير في مجال الفرد وحياة الجماعة؛ والظاهر أنه رأى

---

(١) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص٤٠١).

(٢) المصدر السابق (ص٤٨٧).

أن المعتنقين للجبر- وأغلبهم في عصره من الصوفية المؤيدين لمذهب وحدة الوجود- كانوا أشد خطرًا على الإسلام من أعدائه الظاهرين وهم التتار، فأخذ ينبش في أفكارهم ويتلمس الأساس الذي بنوا عليه الفكرة، فرأى الآفة كامنة في تصورهم لمقام الفناء، فأخذ في هدم هذه الفكرة أيًا كان معتنقها ولو كان أيضًا شيخ الإسلام الهروي الذي أثبت الصفات على طريقة السلف، ولكنه اتبع من ناحية أخرى جهم بن صفوان في الجبر.

يقول ابن تيمية: فإنه -أي: الهروي- في باب إثبات الصفات في غاية المقابلة للجهمية والنفاة وفي باب الأفعال والقدر قوله يوافق الجهم ومن اتبعه من غلاة الجبرية[1].

ولعل عنفه في هذا النص إزاء الهروي الأنصاري ناجم عن الآثار الخطيرة التي عاناها الشيخ السلفي في إطار عصره والأحداث التي عاصرها؛ فإنه لم يحتمل دعاة الصوفية المترددين في قتال التتار بحجة أن الله تعالى أرسلهم فينبغي الخضوع لقضائه؛ فأعلن في حسم وتصميم أنه ولو كان الأمر قد تم حقًّا بقضاء الله فعلي المسلمين الرضا بالقضاء في إرسالهم.. وعلينا أن نجتهد في دفعهم وقتالهم، وأحد الأمرين لا ينافي الآخر[2].

وقد ملكت عليه هذه النزعة كل مأخذ، فتشدد في محاربة الاتجاه الجبري بكل ما لديه من أسانيد، وبتطبيقه لفكرته عن الموازنة والمعادلة -أي: النسبية- فإنه يقارن في هذا الموضوع بالذات بين المعتزلة والجبرية، مفضلًا الأولى؛ لأنها تعظم الأمر والنهي والوعد والوعيد[3]، ويفسر ما أشيع حول الإمام

(١) ابن تيمية «مجموعة الرسائل الكبرى» (٢/ ١٢٨).
(٢) ابن تيمية «منهاج السنة» (١/ ٢٦٨).
(٣) «منهاج السنة» (١/ ٢٨٦).

الحسن البصري من آراء تنسبه إلى القدر لكونه كان شديد الإنكار للمعاصي ناهيًا عنها[1].

وقد رأينا عند عرضنا لحياة الهروي أنه قام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك أن ابن تيمية كان على بينة من أمر الشيخ؛ لهذا نجد شيخنا السلفي يحاول التوفيق بين هذا وذاك بقوله: ثم إنك تجد كثيرًا من الشيوخ إنما ينتهي إلى ذلك الجمع -أي: الجمع الذي عارضه الجنيد وذكر أنه لابد فيه من الفرق الثاني وهو الفرق الشرعي- كما في كلام صاحب «منازل السائرين» مع جلالة قدره، مع أنه قطعًا كان قائمًا بالأمر والنهي المعروفين، لكن قد يدعون أن هذا لأجل العامة»[2].

ولكن الصوفي السلفي الثاني الذي حاز إعجابه هو الشيخ عبدالقادر الجيلاني؛ لأنه كان معظمًا للأمر والنهي، وهو ما يتفق مع السلوك الشرعي الصحيح، فإن العبادة لله، والطاعة له ولرسوله ﷺ، إنما تكون في امتثال الأمر الشرعي، لا في الجري مع المقدور، وإن كان كفرًا أو فسوقًا أو عصيانًا[3].

وسنحاول دراسة المذهب الصوفي للجيلاني وموقف ابن تيمية منه فيما يلي:

عبدالقادر الجيلاني (٥٦١هـ) حياته وعصره:

ذاع صيت الغزالي وأصبحت له المكانة الممتازة بين أئمة مفكري الإسلام، فكاد يطغى على صوفي آخر سلفي المذهب هو عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ)، وبينما امتاز حجة الإسلام بكثرة تصانيفه وتنوع علومه وتشعب اتجاهاته الفكرية اقتصر الجيلاني على الكتابة في التصوف، أو بمعنًى أدق، اشتهر بكتابته في التصوف وهما «فتوح الغيب» و «الغنية لطالبي طريق الحق»..

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٤٩٨).

(٣) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٤٩٩).

ويحتل تصوف الجيلاني مكانًا ممتازًا لدي الفكر التيمي؛ فقد أحيا ابن تيمية تراث الشيخ الصوفي السلفي، ونفث فيه كثيرًا من روحه عن طريق التعليق والشرح بل التأييد أيضًا في أغلب الأحيان.

ولا تمدنا المصادر بمعلومات عن الصلة بين الغزالي والجيلاني بالرغم من تعاصرهما، أيْدَ أن الأول عاش في الفترة من عام (٤٥٠هـ) إلى (٥٠٥هـ)، بينما كان مولد الجيلاني سنة (٤٧٠هـ) وعاش إلى ما بعد الغزالي بمدة طويلة؛ إذ مات عام (٥٦١هـ) وهو ما يوحي إلى الباحث بوجود تأثير لأحدهما في الآخر، ولكن من الصعب تحديد أيهما تأثر بالآخر، إلا أن حفاوة شيوخ السلف -وعلي رأسهم ابن تيمية- بالجيلاني توحي إلينا بأن نظريات الصوفية كانت بمثابة تصحيح لمآخذ رأوها عند الغزالي؛ لأن الشيخ عبدالقادر كان متمسكًا في مسائل الصفات والقدر ونحوهما بالسُّنة مبالغًا في الرد على من خالفها[1].

وإذا كان الجيلاني قد عاش في عصر الغزالي الذي اتسم بالمدّ الصوفي فكأن أئمة المذهب الحنبلي، في ذلك الوقت -وجدوا فيه سندًا يكمل حلقات مذهب الإمام أحمد، حقًّا أن الغزالي وغيره من شيوخ الأشاعرة يعظمون ابن حنبل، ولكنه خالفه في مسائل؛ منها: تأويل الصفات وخوضه في علم الكلام، أما الجيلاني فقد أضفي على الإمام أحمد الطابع الصوفي أيضًا، فجعله الولي الحقيقي، حيث سئل: هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ أجاب: ما كان ولا يكون[2].

ولهذا التقي الجيلاني الصوفي مع ابن قدامة الفقيه الحنبلي الشهير (٦٢٠هـ)، أي اختفت الخصومة التقليدية بين الفقه والتصوف؛ لأن الشيخين ينتميان إلى مدرسة واحدة، وأن هذا الالتقاء يعد أحد الأدلة المثبتة على أن المنهج السلفي

---

(١) ابن العماد «شذرات الذهب» (ص٢٠١).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

خليق بالإبداع في مجال الأخلاق والمضمون الوجداني للإسلام أيضًا، حتى عُدَّ الجيلاني- جنبًا إلى جنب -مع كبار شيوخ المذهب الحنبلي. فلم تلفظه المدرسة السلفية لاتجاهاته الصوفية، وإنما ضمته إلى دائرتها وفاخرت به المذاهب الأخرى، يصفه موفق الدين بن قدامة فيقول: لم أسمع عن أحد يحكي عنه من الكرامات أكثر مما يحكي عنه، ولا رأيت أحدًا يعظمه الناس للدين أكثر منه[1]. ويشيد ابن كثير بقيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزهده وأحواله الصالحة، ومكاشفاته وورعه وصلاحه[2].

أما عن حياة الجيلاني؛ فقد ولد في «جيل»، وهي بلاد متفرقة من وراء طبرستان، وتسمى أيضًا «جيلان»[3]، واشتهرت أمه بالصلاح، فكان أهل «جيلان» يستسقونها فيسقون، بدأ حياته العلمية بالاشتغال بالقرآن حتى أتقنه ثم تفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل على أبي الوفاء بن عقيل، وسمع الحديث مع جماعة وعلوم الأدب، وصحب حماد الدباس، وأخذ عنه علم الطريقة بعد أن لبس الخرقة من ابن سعد المبارك، وفاق أهل وقته في علوم الديانة، ووقع له القبول التام مع القدم الراسخ في المجاهدة وقطع دواعي الهوى والنفس[4].

---

(١) الذهبي، «سير» مجلد (١٢) (ص٢٤٩) قسم (٢).

(٢) ابن كثير، «البداية والنهاية» (١٢/ ٢٥٢).

(٣) وهي من البلاد التي فتحها المسلمون؛ ولهذا كان يعد الجيلاني من العجم، ولكي توفق الأسطورة بينه وبين أوتاد العراق فتصفه بأنه «عجمي شريف يسكن بغداد يكون ظهوره في القرن الخامس وهو أحد الصديقين الأوتاد الأفراد أعيان الدنيا أقطاب الزمان» التادفي- قلائد (ص٢٧).

(٤) ابن العماد «شذرات الذهب» (٤/ ١٩٨).

ثم بدأ الجيلاني حياته واعظًا، فتكلم على الناس بلسان الوعظ، وظهر له حديث بالزهد، وأقام في مدرسته يدرس ويعظ إلى أن توفي[1].

ومن الشذرات القليلة التي يترجم لنا فيها عن حياته تقرأ له عبارات نفهم منها أنه كثيرًا ما كان يعاني من ضيق العيش؛ ويقول: ثم وقع في نفسي أن أخرج من بغداد لكثرة الفتن، فخرجت إلى باب الحلبة، فقال لي قائل: إلى أين تمشي؟ ودفعني دفعة خررت منها، وقال: ارجع فإن للناس فيك منفعة. قلت: أريد سلامة ديني، قال: لك ذاك[2]، فماذا كان يعني بكثرة الفتن؟ هل يقصد الظروف السياسية المتدهورة في أواخر أيام الدولة العباسية؟ أم أن ذيوع الجدل الكلامي في العقائد في عصره وكثرة الاختلافات والفرق قد اعتبرها من قبيل الفتن؟.

إذا أمعنا النظر في عبارة له كان يقولها في مجالس وعظه ويرددها «اعتقادنا اعتقاد السلف الصالح والصحابة»[3]، فإنها تشير إلى احتمال ضيقه من كثرة الفرق المخالفة لعقيدة السلف في عصره، سواء أكانوا فقهاء أم متكلمين أم صوفية، والظاهر أيضًا أنه قصد تفشي الآراء الفلسفية وأحكام الروحانيات بما في ذلك علوم النجوم والطلسمات.

فقد نسبت إليه ضمن كراماته أن أحد الحاضرين لمجالس وعظه كان يحمل كتابًا يشتمل على شيء من الفلسفة وعلوم الروحانيات، واكتشف الجيلاني فحوي الكتاب دون أن يطلع عليه أو يقرأه، إذ قال لصاحبه: بئس الرفيق كتابك هذا، قم فاغسله. ويقول صاحب الكتاب: فعزمت أن أقوم من بين يديه أطرحه في شيء ثم لا أحمله بعد ذلك خوفًا من الشيخ، ولم تسمح

(١) ابن الجوزي «المنتظم» (١٠/ ٢١٩).
(٢) الذهبي. «سير» مجلد (١٢) قسم (٢) (ص٢٥١).
(٣) الذهبي. «سير» مجلد (١٢) قسم (٢) (ص٢٤٩).

نفسي بغسله لمحبتي فيه، وكان قد علق بذهني شيء من مسائله وأحكامه، فنهضت لأقوم على هذه النية فنظر إليّ الشيخ كالمتعجب مني، فلم أستطع النهوض وأنا حالي مقيد عليّ. فقال لي: ناولني كتابك. فإذا هو أبيض[1]. ومثل هذه القصة مغزاها يشير إلى إحدي كرامات الشيخ، إلا أنها توجهنا إلى نوع الفتن التي كان يقصدها الجيلاني بعبارته التي أوردناها آنفًا.

وقد مضي الجيلاني في تنفيذ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان يصدع بالحق على المنبر، وينكر على من يولي الظلمة، ولما ولي المقتفي لأمر الله أمير المؤمنين القاضي أبا الوفا -وكان ظالمًا- قال على المنبر: ولّيت على المسلمين أظلم الظالمين، ما جوابك غدًا عند رب العالمين أرحم الراحمين؟ فارتعد الخليفة وبكي وعزل القاضي المذكور لتوه»[2].

نفهم من هذا أنّ التأثير السلفي في الشيخ أنتج الآثار المرجوة من حيث التفاعل مع الحياة السياسية والاجتماعية للمسلمين، وهذه سمة يكاد ينفرد بها أصحاب الاتجاه السلفي -في الغالب-، فالتمسك بالنصوص دفعهم إلى مقاومة كل ما من شأنه إضعاف قوة العقيدة، وساعدهم على مقاومة التسلل الثقافي الخارجي سواء في صور الفلسفة، أو الجدل الكلامي، أو بعض عناصر التصوف.

وهنا نحن نري الجيلاني لذي غرق في بحر التصوف وهام مع الصوفية في وجدهم وشطحاتهم، لم ينس العقيدة السلفية التي تلقفها وحفظها عن أتباع المذهب جيلاً بعد جيل، وإشادته بأهل الحديث فيقول: واعلم أن لأهل البدع علامات يعرفون بها، فعلامة أهل البدعة الوقيعة في أهل الأثر، وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل الأثر بالحشوية، ويريدون إبطال الآثار، وعلامة القدرية تسميتهم

(١) التادفي «قلائد الجواهر» (ص ٢٦).

(٢) نفس المصدر (ص ٧).

أهل الأثر مجبرة، وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة الرافضة تسميتهم أهل الأثر ناصبية، وكل ذلك عصبية وغياظ لأهل السنة، ولا اسم لهم إلا اسم واحد هو أصحاب الحديث"[1].

إن تعاليم المنهج السلفي ظلت راسخة في عقل الشيخ وقلبه، فاستطاع أن يقارن بين الفرق والمذاهب المخالفة للسنة فعددها في كتابه «الغنية»، وخصص لها جزءا كبيرًا منه، محذرًا في النهاية من كل ما يتعلق بكل مذهب من مذاهب هذه الفرق الضالة... أعاذنا الله وإياكم من شر هذه المذاهب وأهلها"[2].

من أجل هذا لا نعجب من يقظته في معرفة الكرامات التي تجلت له عن غيرها، فقد تعددت الكرامات المنقولة عنه، إلا أن الذي يعنينا في مجال قوة تأثير العقيدة السلفية في نفسه هو تفطن الشيخ لتعاليم الكتاب والسنة حتى عند ظهور الكرامات له، فهو يفرق بين أوامر الشريعة ونواهيها، عارفًا لأحكامها في الحلال والحرام. إنه حكي لنا إنه رأى نورًا في أحد المرات أضاء الأفق، ثم سمع صوتًا يناديه: ياعبدالقادر! أنا ربك، وقد أحللت لك المحرمات. ولم ينخدع الشيخ بهذه العبارة وإنما صرخ في وجه الصوت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، اخسأ يا لعين. فإذا به يرى هذا النور قد انقلب ظلامًا، وتمضي قصة هذه الكرامة إلى نهايتها. ولما سئل الشيخ عن السبب الذي دفع به إلى اكتشاف الحقيقة أجاب: بقوله: حللت لك المحرمات."[3]، ويستطرد قائلاً في رواية أخرى: فعلمت أن الله لا يأمر بالفحشاء."[4]، ومن المحتمل أن الأسطورة تدخلت في سياق هذه الكرامة، ولكن مغزاها يشير في الحقيقة إلى تفشي

(١) الجيلاني «الغنية»، (١/ ٨٠).
(٢) نفس المصدر (ص ٩٥).
(٣) التادفي «قلائد الجواهر» (ص ٢٦).
(٤) نفس المصدر السابق والصفحة.

دعاوي الكرامات، ووقوف الشيخ في وجه هذا التيار الجارف حتى لا ينساق الصوفية ومريدوهم إلى الانسلاخ عن الشريعة، ولعل تسلسل الوقائع في قصة هذه الكرامة تشير إلى هذا، إذ تفسر سبب نجاة الجيلاني بما جاء على لسان الشيطان في مخاطبته له قال: ياعبدالقادر! نجوت مني بعلمك، وبحكمتك وفقهك في أحوال منازلاتك، ولقد أضللت بمثل هذه الواقعة سبعين من أهل الطريق[1].

وبمنهج الاقتداء والمتابعة للسابقين الأولين، استطاع الشيخ أن يخرج لنا نظريته عن الخصال التي ينبغي أن يتحلى بها العارف بالله أيضًا، ويكاد يتفرد بها بين مشائخ التصوف، فهو يربط فيها ربطًا محكمًا بين خصال الرحمن ﷻ ثم النبي ﷺ ثم الخلفاء الأربعة، وأغلب الظن أنه شاهد من حوله مظاهر الغلو في تعظيم المشايخ فأراد أن يذكر المسلمين بأسلافهم والاقتداء بهم؛ فهو في هذه النظرية يجعل للصوفي الحقيقي صفتين تربطانه بالرحمن -جل شأنه- فينبغي أن يكون ستَّارًا غفَّارًا؛ وصفتين يشارك بهما الرسول ﷺ وهما الشفقة والرفق، ثم يتدرج بعد ذلك مع الخلفاء الأربعة، فيختار من صفاتهم ما هي جديرة بالاقتداء، لأن أبا بكر كان صادقًا متصدقًا، واتصف عمر بالأمر والنهي، وامتاز عثمان بإطعام الطعام وصلاة الليل بينما الناس نيام، وكان عليّ بن أبي طالب عالمًا شجاعًا[2].

والكتابان الأساسيان اللذان نستطيع بهما أن ندرس آراءه الصوفية - وهما «الغنية» و «فتوح الغيب» - لا يخرج مضمونهما عن مداومة التذكير بالأوائل، والحث على طريقة الاتّباع، مع صياغاته لمقالاته في هذا الصدد في ثوب النصح والإرشاد على منهج الصوفية، مستخدمًا مصطلحاتهم، فإن الاعتقاد الصحيح

(١) ابن العماد «شذرات الذهب» (٤/ ٢٠٠).

(٢) التادفي «قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني» (ص ١٦).

على المبتدئ للطريق الصوفي هو الأساس، فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة، سنة الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصديقين»[1].

أما كتاب «الغنية»، فيتضمن منهجًا محددًا وموضوعًا متصلًا اتصالًا وثيقًا بهذا المنهج؛ إذ تترابط الأفكار والمعاني، وينتقل فيها الشيخ من فكرة إلى أخرى طبقًا للمنهج الذي وضعه لنفسه وحدده في أول الكتاب؛ إذ يخبرنا بأن بعض أصحابه شددوا عليه في تصنيف هذا الكتاب فاستجاب لهم للتعريف بالآداب الشرعية -من الفرائض والسنن والهيئات، ومعرفة الصانع ﷻ بالآيات والعلامات، ثم الاتّعاظ بالقرآن والألفاظ النبوية-.ومعرفة أخلاق الصالحين مستمر بها في أثناء الكتاب ليكون عونًا له على سلوك طريق الله ﷻ»[2].

وقد تضمن الجزء الأول من الكتاب الفرائض -من صلاة وزكاة وصيام وحج-، ثم تناول الآداب الشرعية التي ينبغي للمسلم أن يتبعها في المأكل والملبس والمشرب والعلاقات الاجتماعية. وأهم فصول هذا الجزء: هو الفصل الذي يعرض فيه لمعرفة الصانع ﷻ وصفاته، وموضوع القرآن، وأنه كلام الله غير مخلوق، مثبتًا العقيدة السلفية المتوارثة عن الإمام أحمد بن حنبل. أضف إلى ذلك: الفصول التي يشرح فيها الفِرَقَ المخالفة -وأهمها الشيعة والجهمية والكرامية والمعتزلة والمشبهة والسالمية-.

أي نستطيع القول بأن الطابع الغالب على الجزء الأول هو الطابع الفقهي في بدايته، ثم تأريخه لظهور الفِرَق، وتأكيده للعقيدة السلفية، وفي أثناء عرضه لهذه الموضوعات لا يستخدم أسلوب الإشارات والرمز -كشأن الصوفية-،

(١) الجيلاني «الغنية» (٢/ ١٦٣).
(٢) الجيلاني «مقدمة الغنية» (ص ١).

ولكنه يعالجها بطريقة الفقهاء والمؤرخين، بحيث لو لم يعرف القارئ منذ البداية أن مؤلفه هو الجيلاني فإنه يظن أنه لأحد الفقهاء المتبعين للإمام أحمد. صحيح أنه يتضمن -أيضًا- بعض الفصول يتحدث فيها عن التوبة والورع، ولكنه هنا -أيضًا- لا يخرج عن الإطار العام للكتاب، لأنه يعالجهما في أثناء تفسيره للآيات القرآنية.

كذلك في الجزء الثاني من الكتاب: فإننا نقرأ به نصوصًا عن فضائل الشهور والأيام والأعمال -من عبادات وأذكار وغيرها-، ولا يتحدث فيه عن التصوف إلا في الصفحات الأخيرة من الكتاب[1]، فيعرض فيه ما يسميه: «كتاب آداب المريدين» للتصوف والصوفي، والآداب التي ينبغي للمبتدئ أن يتحلى بها في علاقاته مع شيخه، ويخصص بعدها أساس الطريقة عنده، وهي تشتمل على المجاهدة، والتوكل، وحسن الخلق، والشكر، والصبر، والرضا، والصدق[2].

نودّ القول من كل ما تقدم: أن كتاب «الغنية» يتضمن منهجًا عمليًا في قواعد السلوك والأخلاق، ويعالج فيه ما تضمنه من موضوعات بأسلوب الفقهاء والمحدثين، فإذا ما تطرق لمعالجة التصوف والصوفية فإننا نلاحظ تقيُّده بمنهج النقل، حيث يستند إلى أقوال الزهاد والأوائل.

إلا أننا نقابل في الكتاب الثاني للشيخ الجيلاني -وهو «فتوح الغيب»- مسلكًا صوفيًا نظريًا، فهو يستغرق في نظرية الفناء، ويخاطبنا بلغة الإشارة والرمز، ولا يخضع فيه لمنهج محدد -شأنه في كتابه الأول-، وإنما يعبر عن آرائه وشطحاته وأحواله وخطراته في مقالات متفرقة، قد يكرر فيها نفس المعاني بعبارات مختلفة.

---

(١) يقع الجزء الثاني في ٢٠٠ صفحة «ط الحلبي ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م» يبدأ كتاب «آداب المريدين» بصفحة ١٥٨.

(٢) الجيلاني «الغنية» (٢/ ١٨٢).

وتفسير الاختلاف بين الكتابين يوضحه لنا الشيخ في مقدمة «فتوح الغيب»، إذ يخبرنا أن الله أنعم عليه بنعم كثيرة متواترة لا تحصى؛ منها: كلمات برزت وظهرت لي من فتوح الغيب فحلت في الجنان، فأنتجها وأبرزها صدق الحال.[1] أي أنها خواطر عفوية للشيخ في حالات الوجد والجذب، فظهرت في شكل مواعظ في الغالب سجلها كما هي. ويبدو أنه لم تتح له الفرصة للتأني في التأليف بينها ومعالجتها على النحو الذي ينبغي لمن يتهيأ للكتابة، كما فعل في كتابه «الغنية».

وبنظرة تركيبية لمضمون الكتابين، نستطيع أن نعرض لمذهبه في التصوف، مع توضيح موقف ابن تيمية من بعض آرائه.

التصوف والصوفية:

يعرف الجيلاني التصوف بأنه: ليس أخذ عن القيل والقال، ولكن أخذ عن الجوع، وقطع المألوفات والمستحسنات.[2] ثم يختار الخصال التي ينبغي أن يقوم عليها التصوف، وكلها خصال الأنبياء -عليهم السلام-، فالسخاء لإبراهيم، والرضا لإسحاق، والصبر لأيوب، والإشارة لزكريا، والغربة ليحيى، والتصوف لموسى، والسياحة لعيسى، والفقر لمحمد- صلوات الله عليهم أجمعين-[3].

ويعرض للفرق بين المتصوف والصوفي، فيذكر أن المتصوف هو الذي يتكلف أن يكون صوفيًا، فيبدأ زاهدًا باغضًا لأمور الدنيا فانيًا عنها، ثم تأتيه الأشياء وهو لا يريدها ولا يبغضها، بل يمتثل أمر الله فيها، وينتظر فعل الله فيها،

---

(١) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٦).

(٢) الجيلاني «فتوح الغيب» ص (١/ ٦٦).

(٣) نفس المصدر (ص ١٦٧).

فيقال لهذا متصوف وصوفي إذا اتصف بهذا المعنى.[١] فإنه يفرق بين التصوف والصوفي، لأن المتصوف هو المبتدئ، أما الصوفي فهو المنتهي»[٢].

ومن اختياره للتعاريف المختلفة للتصوف، يبدو أنه يعجب بتعريفين؛ لأنه يكتفي بذكرهما:

الأول: لأنه متصل بمعنى الصفاء من آفات النفس.

الثاني: لأنه يعبر عن الصدق مع الحق، وحسن الخلق مع الخلق[٣].

ونراه لا يستخدم اسم التصوف والصوفية إلا في موضع التعريف فحسب، وفيما عدا هذا فإنه يتحدث عن «الفقراء»، وأحوال «البدلية والغوثية والقطبية والصديقية»[٤].

كذلك يتكلم عن «المجذوبين المختارين للولاية»،[٥] ويتناول في عرض آرائه للبدائل[٦]، وقد لا يعني في استخداماته لهذه المترادفات نفس الصوفية، لأنه يتجه إلى تفسيرات أخرى لكل من هذه الألفاظ.

ويبدو أنه كان ينتقد بعض المظاهر التي رآها لدي الصوفية في عصره، فعني بتقويم طريقتهم في صحبة المشايخ، وباقي عاداتهم التي أحدثوها في المأكل والمشرب وما إليها -مثل: ما يتعلق بدخول الربط والسقايات، ولبس الحذاء، وأشياء أحدثوها ووضعوها وسموها بينهم-[٧] فقد سكت عنها مكتفياً

(١) الجيلاني «الغنية» (٢/ ١٦٠).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٤٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٩).

(٦) نفس المصدر (ص ٨٠).

(٧) الجيلاني «الغنية» (٢/ ١٨٢).

بما ذكره في «كتاب الآداب في الشرع»،[١] أي ناصحًا بالتقيد بالآداب الشرعية دون البدعية.

ويبرز نقده للصوفية في إلحاحه على الدعوة للتقيد بالكتاب والسنة في كل أحوالهم وأمورهم، فإن كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة.[٢] وينصح بعرض الخواطر والالهامات على الكتاب والسنة[٣]، بل يتبغي في تحديد العلاقات مع الغير التقييد بهذا الأساس أيضًا، فإذا وجدت بقلبك بغض شخص أو حبه فاعرض أعماله على الكتاب والسنة[٤].

ولقد رأينا آنفًا تمييزه بين الكرامة الحقيقية وحديث الشيطان فيما ظهر له من نور في الأفق يخاطبه بترك العبادات؛ أما في نظرته النقدية للصوفية: فهو يدعو إلى عدم إظهار الكرامات وإعلانها على الملأ بين الناس؛ لأن من شرط الولاية كتمان الكرامات، ومن شرط النبوة والرسالة إظهار المعجزات؛ ليقع بذلك الفرق بين النبوة والولاية[٥].

ومن الشروط التي رأى ضرورة التقيد بها: هو حفظ الحدود والأوامر والنواهي[٦]. فعارض بذلك أدعياء سقوط التكاليف باستنادهم إلى المحبة؛ لأن المحبة الحقيقية عنده هي اتباع الرسول -صلوات الله عليه- قولًا وفعلًا[٧].

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٩٧).
(٣) المصدر السابق (ص ٢٦).
(٤) المصدر السابق (ص ٧٥).
(٥) الجيلاني «الغنية» (٢/ ١٦٣).
(٦) «فتوح الغيب» (ص ٩٧).
(٧) المصدر السابق (ص ٩٠).

وفي مقابل الغلو في العبادات التي رآها عند بعض الصوفية كان ينصح بألا يخترعوا لأنفسهم عملاً وعبادة؛ لأن ذلك كان سبيل قوم ضلوا سواء السبيل، ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾[الحديد: ٢٧] -الآية[١].

والظاهر أن الشيخ كان متأثرًا بالغزالي في تقسيمه الناس إلى عامة وخاصة، وأحيانًا يضيف إليهما خاصة الخاصة. إنه يعرف الورع بأنه: التوقف عن التصرف إلا بعد إذن الشرع. ويقسم هذا التعريف إلى ورع العوام وهو: البعد عن الحرام والشبهة، وورع الخواص: حيث تزداد عندهم درجة الخشية، ويصبح فيها سلطان الإرادة أقوى لقهر شهوات النفس وأهوائها، ثم يأتي ورع خاصة الذي هو: ورع عن كل مالهم فيه إرادة[٢].

ولقد تحدث الجيلاني عن الأحوال والمقامات التي خاض فيها الصوفية، فحدد رأيه في موقف الإنسان بين الأمر والنهي والقدر، وحرص على المناداة بضرورة التقيد بالكتاب والسنة بحذافيرها بكل ما يتصل بحياة أرباب الوجدان من إلهامات وخواطر؛ أضف إلى ذلك: فقد تعرض لمقام الفناء عند الصوفية، وهنا نجد الجيلاني يخالفهم في معنى الفناء، فيتجه به إلى تحقيق فناء هَوَى النفسِ، مغلِّبًا إرادة الرب، مما جعل ابن تيمية يعجب بها ويطلق عليها اسم: الطريقة الشرعية الصحيحة،[٣] وهو في تحديدة للطريق الصوفي يجعل أساس طريقته في عدد قليل من المقامات -أو الأحوال- لا يعدوها، مختصرًا بذلك ما شاهدناه عن الهروي الأنصاري مثلاً، الذي أفسح كتابه «منازل السائرين» لمقامات تربو على ذلك، فجاءت طريق الجيلاني أقرب إلى السهولة واليسر، ومتفقة مع القيم التي ذخرت بها كتب الزهاد الأوائل فلم يزد عليها.

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) التادفي «قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني» (ص ٨١).

(٣) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٦).

وهذا كله يحتاج إلى تفصيل سنتناوله فيما يلي:

أولًا- موقف الإنسان من القدر:

يقول الجيلاني: لا بد لكل مؤمنٍ في سائر أحواله من ثلاثة أشياء: أمر يمتثله، ونهي يجتنبه، وقدر يرضى به. فأقل حالة المؤمن لا يخلو فيها من أحد هذه الأشياء الثلاثة، فينبغي له أنْ يُلْزِمَها قلبه، وليحدّ بها نفسه، ويأخذ الجوارح بها في سائر أحواله[١].

وضع الشيخ بهذه القضية أسس نظريته في القضاء والقدر، ثم سكت عن الشرح ولم يفصح على أثرها بما يعنيه منها، بخلاف ما دأب عليه في باقي مقالات كتابه «فتوح الغيب»، إلا أنه من ثنايا أفكاره المبثوثة في هذه المقالات تراه يتوسط في موضوع القدر بين المذهب الجبري ونظرية الكسب، فهو ينصح بأنه لا ينبغي الاعتماد كلية على الخلق، بل هم بمثابة واسطة، فهو يصفهم بأنهم «كالباب يرد ويفتح»[٢]. ومن ثم فإن كسبهم يخلص من مذهب الجبرية، ولكن يؤكد في الوقت نفسه بأن الأفعال لا تتم بهم دون الله، فلا تقل: فعلهم دون الله فتكفر فتكون قدريًا، لكن قل: هي له خلقًا، وللعباد كسبًا، كما جاءت به الآثار[٣].

ولعل نظريته هذه تتضح بصورة أكثر تفصيلًا عندما طرق باب التوكل ومقاماته، فالأصل عنده هو: أن الأكل بالسُنَّة هو الكسب من حلال الدنيا.[٤] ولكنه يرى أن الاعتماد بالكلية على الخلق ورجاء عطاياهم هو في مرتبة الإشراك بالله، كما أنه يذهب من ناحية أخرى إلى أن الأكل بالكسب والاتكال

(١) ابن تيمية «السلوك» (ص ٤٨٩).
(٢) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٢٥).
(٣) نفس المصدر (ص ٢٦).
(٤) المرجع السابق (ص ٣٨).

عليه والاطمئنان إليه وحده مع نسيان فضل الرب ﷻ فهو شرك خفي أيضًا؛ بل إنه أخفي من الأول[1]، ولكي يخرج من هذين الطرفين ينصح بضرورة الإيمان بأنه وحده الرازق، والمسبب أيضًا، والمسهل والمقوي على الكسب.

كما أنه -سبحانه- هو مقسم الأرزاق على عباده جميعًا، كل له نصيبه من الرزق، فإذا أراد أن يسوق إليك قسمك الذي لابد من تناوله وليس هو رزقًا لأحد من خلقه سواك أوجد عندك شهوة ذلك القسم؛ وساقه إليك، فيواصلك به عند الحاجة، ثم يوفقك أنه منه وهو سائقه إليك ورازقه لك[2].

وهكذا يصبح موضوع القدر عند الشيخ أقرب إلى مبحث السعادة، فإن الدأب في السعي للرزق وكسبه -وهو من السُّنَّة- يصبح خاليًا من أوزار القلق والهموم إذا ما أيقن العبد أنه لابد آتيه، أما التسليم والتفويض للقدر فإنه تظهر الحاجة إليه في حالة البلاء المتعددة أنواعه -من الأمراض والأوجاع والمصائب في النفس والمال والأهل والأولاد-[3]، فالرشيد من يوقن بأنه لا حياة بدون لون من النعم وآخر من البلايا، وإذا ما نسي الغني صاحب المال والجاه والولد أنه لا بلاء في الوجود فقد أخطأ، وبالمثل إذا ما ظن المبتلي بأنواع من المصائب أنها لن تنقضي فقد جهل أمور الدنيا التي هي في حقيقتها «دار بلاء وتنغيص، أصلها بلاء وطارفها نعماء»[4] ويشبهها بشجرة الصبر التي لا يصل المرء إلى آخرها -وهو الشهد الحلو- إلا بعد أن يذوق طعم أول ثمرتها المرة. وشأن المصاب ببلاء هذه الدار كشأن الأجير الذي يكدّ ويتعب لكي يحصل على رزقه في النهاية، فإذا كان هذا حال الأجير في خدمة مخلوق مثله، ويعاني في

---

(١) نفس المصدر (ص ٣٨).

(٢) المصدر نفسه (ص ٣٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٦).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٧).

سبيل ذلك من تعب الجسد وكرب الروح وضيق الصدر وذهاب القوة وإذلال النفس، فما بالك بمن يتجرع مرائر ذلك كله في سبيل مولاه؟. إنه يصبر على أداء أوامر الرب واجتناب نواهيه، مخالفًا لهوى نفسه ومرادها، فيكافئه الله بطيب العيش في آخر عمره، والدلال والراحة والعزة[1].

ويخلص الشيخ من هذا كله إلى بيان أن المتنعم عليه ينبغي ألا يأمن مكر الله - -، فيغتر بالنعمة ويغفل عن شكرها، ولكن بتقييدها بأداء حقوق المال، عن طريق تقديم الزكاة والصدقة والنذر وما إليها، كما يجب عليه أيضًا شكر نعمة العافية في الجوارح، بالاستعانة بها على الطاعات، والكف عن المحارم والسيئات والمعاصي والآثام[2]، أما حالة البلاء، فإن سببها إما لجريمة أو معصية، أو للتكفير والتمحيص، أو لارتفاع الدرجات وتبليغ المنازل العاليات[3].

وفي مقابل هذه الأسباب الثلاثة للبلاء يجعل الشيخ علامات لها ليميز بينها، فعلامة الأولى: عدم الصبر والجزعُ والشكوى، وعلامة الثانية: الصبر من غير شكوى أو جزع، وعلامة الأخيرة: وجود الرضا والموافقة، وطمأنينة النفس والسكون بفعل إله الأرض والسموات، والفناء فيها إلى حين الانكشاف بمرور الأيام والساعات[4].

الأمر والنهي:

نظر الجيلاني إلى أحوال صوفية عصره فوجد البعض منهم قد تردى في هاوية دعوى إسقاط التكاليف؛ فأظهر الصوفي السلفيُّ زيفَها، وألَحّ على

(١) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ١٠٨).
(٢) المصدر السابق (ص ١٠٩).
(٣) المصدر السابق (ص ١١١).
(٤) ابن تيمية «السلوك» (ص ٤٨٨).

دحض هذه الفكرة، والأساس الذي استندوا إليه، ليؤكد ضرورة الارتباط بالشريعة من حيث تنفيذ أوامرها واجتناب نواهيها.

ولهذا يثني عليه ابن تيمية ثناءً عطرًا، فهو من أعظم مشائخ زمانهم أمرًا بالتزام الشرع والأمر والنهي، وتقديمه على الذوق والقدر، ومن أعظم المشائخ بترك الهوى والإرادة النفسية.

والأصل في الخطأ الذي ارتكبه بعض شيوخ الصوفية: هو أن مقام الفناء عندهم يجعلهم -في زعمهم- في مرتبة من لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة؛ لأن الأمور كلها تمضي وتنفذ بقدر الله -تعالى- فاختلط الأمر عليهم، وأعفوا أنفسهم من التكاليف؛ لأنهم ظنوا «أن الوقوف مع إرادة الأمر والنهي يكون في السلوك والبداية، وأما في النهاية فلا تبقى إلا إرادة القدر، وهو في الحقيقة قول بسقوط العبادة والطاعة»[1].

ولكن الجيلاني يحذر من هذا الظن؛ لأنه - لئنْ كان الدخول في زمرة الروحانيين لا يتأتى إلا عن معاداة الجوارح والأعضاء والحركات والسكنات، أي كل ما من شأنه أن يشكل حجابًا بين العبد وربه-[2] يجعل تنفيذ الشريعة بشقيها شرطًا واجبًا، ومقترنًا بتدرج حالات العبد حتى وصوله إلى مقام الفناء، حيث لا يرى العبد لغير الله -تعالى- وجودًا، ويجعل نصحه وتحذيره في هذه الكلمات: «فلا ترى لغيره وجودًا مع حفظ الحدود والأوامر والنواهي، فإن انخرم فيك شيء من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعبة بك الشياطين، وارجع إلى حكم الشرع، ودع عنك الهوى؛ لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة»[3].

---

(١) ابن تيمية ص (٤٩٩).

(٢) الجيلاني «فتوح الغيب» ص (٦٩).

(٣) المصدر السابق ص (٩٧).

ولئن كان حفظ الشريعة أمرًا واجبًا في أرقي المقامات وأعلاها شأنًا، فإن التقيد بالأمر والنهي يصبح - من باب أولي- ألزم في المقامات الأدنى منها، يقول الشيخ عبد القادر: اتبع الشرع في جميع ما ينزل بك إن كنت في حالة التقوى، التي هي القدم الأولى، واتبع الأمر في حالة الولاية وخمود وجود الهوى ولا تجاوزه، وهي القدم الثانية، وارض بالفعل ووافق، وافنَ في حالة البداية والغوثية والقطبية والصديقية، وهي المنتهي[1].

من أجل هذا نري ابن تيمية يشيد بالصوفي السلفي ويطريه في مواضع كثيرة عند تعرضه لمناقشة آراء الصوفية؛ لأنه يجد في منهجه وطريقته المنحي الإسلامي الصحيح، لقد استنتج من العبارة الآنف ذكرها أن الجيلاني يرى أنه لا بد من لزوم الأمر والنهي في كل مقام، وقد فسر مقصوده بأنه لابد للعبد في كل حال من أن يريد فعل ما أمر به في الشرع وترك ما نهي عنه في الشرع[2].

والتفسير الذي لجأ إليه ابن تيمية لهذا النص يقتضي تقسيم الأحوال الثلاثة إلى: حال صاحب التقوى، وحال الحقيقة، وحال حق الحق، ويتخذ من صاحب حال الحقيقة، وهي المرتبة الوسطي أساسًا للقياس على من قبله ومن بعده، وعليه فإن صاحب الحقيقة يلزم دائمًا الأمرَ الشرعيَ الظاهر لو عرفه، فإذا خفي عليه -بحيث لم يره واجبًا في الشرع ولا محرم- فإنه ينتظر فيه الأمر الخاص حتى يفعله بحكم الأمر[3].

أما الأبدال -أصحاب حالة حق الحق-: فإنهم لا يشهدون لأنفسهم فعلًا فيما فعلوه من الطاعات، وإنما يشهدون بأن الله هو خالق ما قام بهم من أفعال الخير والبر، فليس لأنفسهم حمدًا ولا منّةٌ على غيرهم، كذلك يشهدون

(١) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٤٥).
(٢) ابن تيمية «السلوك» (ص ٢٥٢).
(٣) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٢٥٢).

-أيضًا- بأن الله -تعالى- يستحق أن يعبد ويتقي حق تقاته، وحق تقاته: أن يطاع فلا يعصي، ويذكر فلا ينسي، ويشكر فلا يكفر. فيرون أن ما قام بهم من العمل الصالح فهو جُودُه، وفضله وكرمه وله الحمد في ذلك[1].

فإذا أردنا أن تعرف الفرق الدقيق من حيث النظر للأمر والنهي بين الأبدال ومن دونهم - أي: أصحاب الحقيقة -فإنها تتلخص في أن صاحب الحقيقة يقصر عن شهود توحيد الربوبية ورؤيته، ويميزُ في مراداته بين الأوامر والنواهي الإلهية، بينما صاحب الحق يشهد بأن الله جعله مسلمًا مصليًا، فلا يُبقِي في نفسه شيئًا من العجب أو الكبر وغيرهما، بل إن شهوده لتوحيد الربوبية ورؤيته تصبح إرادته فيها بمنزلة المعدومة، ولا تكون له همة إرادة أن يفعل لنفسه ولا لغير الله، ولا يفعل بنفسه ولا بغير الله -تعالى-[2] فهم عنده يفنون عن إرادتهم وتبدل بإرادة الحق ﷻ، فيريدون بإرادة الحق أبدا إلى الوفاة[3].

ويعرف ابن تيمية صاحب المقام الأول -وهو مقام التقوى العامة-: بأن له شهوات للمحرمات، والتفات للخلق، وله رؤية نفسه، فيحتاج المجاهد بالتقوى، بأن يكف عن المحرمات، ويحتاج أن يميز بين ما يفعله وما لا يفعله، وهو التقوى[4].

رأينا كيف ألحَّ الجيلاني على ضرورة التزام الأمر والنهي حتى في أعلى مقام السالكين وهو مقام الفناء، حيث يصبح السالك عبدَ الأمرِ لا عبدَ الهوى؛ كالطفل مع الظِّئْر، والميت مع الغاسل، والمريض المقلوب على جنبيه بين

(١) نفس المصدر (ص ٥٢٦).

(٢) نفس المصدر (ص ٥٢٨).

(٣) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ١٥).

(٤) نفس المصدر (ص ٥٢٧).

يدي الطبيب[1]. ولا تمضي العبارة إلى نهايتها حتى يذكرنا مرة أخرى بالأمر والنهي كما فعل في بداية النص المقتبس من كتابه، فإذا تأملناه عثرنا على أن العبد ينبغي أن يكون عبد الأمر لا الهوى، ويختمها بقوله: والمريض المقلوب على جنبيه بيد يدي الطبيب فيما سوى الأمر والنهي[2].

ولكنه في موضع آخر يصفهم بأنهم: فنوا عن الخلق والهوى والإرادة والمُنى فوصلوا إلى الملك الأعلي. ويعني بالوصول إلى الله: الخروج عن الخلق والهوى والإرادة والمني[3].

فكيف السبيل إلى تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي بينما العبد في مقام الفناء حيث انعدمت إرادته وفنيت؟. هنا نجد ابن تيمية يتدخل ليوضح مايقصده الشيخ الصوفي السلفي، فيشرح لنا بأنه كما أن طريق العلم لا بد له من النظر في الأسباب والأدلة كتدبر القرآن والحديث[4]، فإنه بالمثل، فإن طريق الإرادة الصحيح يقتضي معرفة المراد - وهو الله تعالى-، ثم اتباع الأمر الشرعي وهذا هو حقيقة التوحيد، وحقيقة التوحيد ألا يعبد إلا هو سبحانه. والفناء في هذا التوحيد فناء المرسلين وأتباعهم، وهو أن تفني بعبادته عن عبادة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبسؤاله عن سؤال ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبحبه والحب فيه عن محبة ما سواه والحب فيه[5]، فجعل للفناء هنا علامات تشمل العبادة والطاعة والسؤال والخوف والرجاء والمحبة إليه -تعالى- وحده ولا يعرفها السالك إلا باتباعه

(١) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٢٨).
(٢) نفس المصدر (ص ٣٥).
(٣) المصدر السابق (ص ٤٠).
(٤) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٤٨٦).
(٥) المصدر السابق (ص ٤٨٨).

الأمر الشرعي-: وأما الغالطون في الطريق فقد يريدون الله، لكن لا يتبعون الأمر الشرعي في إرادته[١]، ولكي يرسم الجيلاني الطريق الصحيح للوصول إلى مقام الفناء فإنه يأمر السالك أن لا تكون له إرادة من جهة هواء أصلًا، بل يريد ما يريده الرب[٢] ﷻ.

فهم ابن تيمية هذا في مثل قول الشيخ عبدالقادر: اخرج من نفسك وتنح عنها، وانعزل عن ملكك وسلم الكل إلى الله.[٣] فضلاً عن نصوص أخرى من كتاب «فتوح الغيب»، وكلها تمضي في الإبانة عن مقصود شيخنا الصوفي للفناء من ثنايا آرائه التي تتلخص في النهي عن إدخال الهوى القلب بعد الخروج منه، والحض على حفظ أمر الله واجتناب نواهيه أبدًا[٤].

وفي مقالته عن «النفس وأحوالها»، يبين أن النفس ضد الله وعدوته، وأن العبادة تتمثل في مخالفة النفس والهوى، مستندًا إلى الآية ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[ص: ٢٦]، ويرى أن الخير كله في معاداتها في الأحوال كلها، مستندًا إلى الحكاية المشهورة عن أبي يزيد البسطامي الذي رأى الانسلاخ من نفسه كما تنسلخ الحية من جلدها، على أثر الرؤيا التي رآها، إذ استفسر فيها من رب العزة «كيف الطريق إليك؟ قال اترك نفسك وتعالَ»[٥].

هذا هو الفناء عند الصوفي السلفي الذي يعني من جهة الفناء عن الهوى -هوى النفس- والبقاء من جهة أخرى بتنفيذ أوامر الشرع واجتناب نواهيه، وقد ربط بين الاثنين في نظام محكم؛ ولهذا استنتج ابن تيمية أن الشيخ

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) نفس المصدر (ص ٤٨٩).
(٣) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ١٦).
(٤) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ١٧).
(٥) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٢٥).

عبد القادر وشيخه حماد الدباس وغيرهما من المشائخ أهل الاستقامة لا يسوغون للسالك ولو طار في الهواء أو مشى على الماء أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيَّيْن، بل عليه أن يفعل المأمور ويدع المحظور إلى أن يموت، وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف[1].

وذلك لكي يواجه الشيخ السلفي صوفيةَ وحدة الوجود، الذين سوّغوا فعلَ المحرمات، وأعلنوا انفرادهم بالكرامات، كل ذلك تحت ستار وصولهم إلى مقام الفناء. إن أشد ما خشيه ابن تيمية هي النتائج المترتبة على ترك الأوامر والنواهي التي قالها بعض الصوفية، فمنهم من يقول: «من شهد القدر سقط عنه الملام»، أو أن الخضر إنما سقط عنه الملام لما شهد القدر[2]، وقد رأى بنفسه كيف صار كثير من السالكين من أعوان الكفار والفجار وخفرائهم، حيث شهدوا القدر معهم ولم يشهدوا الأمر والنهي الشرعيين[3]، وربما كان يعني بهولاء الذين انخراطوا في سلك التتار وأعوانهم، ومن الضروري الإشارة إلى ما يلاحظه الباحث من إعجاب ابن تيمية بالشيخ الجيلاني، فلا يذكره إلا مقترنًا بعبارة: «رضي الله عنه، أو قدس الله روحه»، ويعده من الشيوخ الكبار أو من المشايخ أهل الاستقامة، وغيرها من صفات تدل على ما يكنه نحوه من إعزاز وإكبار.

(١) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٥١٧).
(٢) نفس المصدر (ص ٤٩٩).
(٣) نفس المصدر والصفحة.

أساس الطريقة

في المقدمة المختصرة التي يعرض فيها الشيخ لآداب الصوفية وينادي بضرورة التحلي بها[1]، وسنستخلص منها أولاً: اتجاه الجيلاني الذي يميزه بالطابع السلفي القوي المتمسك بالكتاب والسنة، ثم تناول أساس طريقته التي فصلها في كتابه «الغنية».

إن التأمل لتعريفه -في البداية- للإرادة يلاحظ أنها تظهرنا على أمور كثيرة لها أهميتها، فالإرادة عنده هي: ترك ما جرت عليه العادة. ثم يوضح كيف تتحقق فيقول: وتحقيقها نهوض القلب في طلب الحق -سبحانه- وترك ما سواه. فأصبح التعريف شاملاً للناحية العملية التي ينبغي تحقيقها.

ثم يمضي فيفصل الخطوات اللازمة لهذا الغرض، فالمريد في إقباله على الله تعالى، يسمع من ربه فيعمل بالكتاب والسنة، ويبذل جهده في محابّ الله تعالى ويتعرض أبدًا لكل سبب يوصله إليه ﷻ[2].

وقد اخترنا هذه العبارة لنلقي الضوء على اتجاه الشيخ في حضه على الأخذ بالأسباب، فهو يمضي في هذا الطريق لأنه من السُّنَّة من جهة، كما أنه يحاول من وجهة أخرى دحض أقوال الصوفية المجبرة، وفي تقسيمه للخطوات التي ينبغي للمريدين أن يخطوها في طريقهم تقابلنا اصطلاحاته التي تنم عن فاعلية وتأكيدِ التفاعل مع النصوص، فإنه ينتقل بالمريد في نصائحه له من ضرورة

(١) الجيلاني «الغنية» (ص ١٥٨) يعالج الموضوع تحت عنوان: «كتاب آداب المريدين» من الفقراء الصادقين سالكي طريق الصوفية الذين صفوا عن الأهوية المضلة، وإمسكوا عن الأخلاق الردية فأدخلوا في زمرة الأبدال وأهل الولاية، اتصفوا بالعينية على وجه الاختصار والاقلال، خشية السآمة والملال، ويقول في ختام الموضوع (ص ١٨٢): «وهذا آخر ما ألفنا من آداب القوم على وجه الاختصار والإقلال والإمكان في الوقت».

(٢) الجيلاني «الغنية» (ص ١٥٨).

مخالفته لهوى النفس، والنصح للناس مع الصبر عن المعاصي والرضى واختيار أمر الله، وبذل الجهد في محاب الله والتحبب إليه ﷻ بكثرة النوافل[1].

ولا شك أن هذا النموذج الذي يظهرنا عليه الشيخ يتسم بالحيوية والإيجابية، لا سيما إذا نظرنا إلى هذا الترابط بين أواصر الانفعال لمخالفة هوى النفس -فلا يجيبها إلى محبوبها-، مع التلاحم بالنصح للناس- عملًا بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-، ثم يختم ذلك كله بانتقاء الألفاظ المعبرة عن هذه الإيجابية كلها في قوله: وهو طاعة الله ورسوله. ونصحه: يبذل الجهد، والتحبب إلى ربه بكثرة النوافل[2].

هذه الصورة المعبرة عن الفضائل والشمائل المطلوبة للصوفي عند الجيلاني، يضع في مقابلها صورة أخرى تصبح موضع نقده وذمه الشديدَين، فهو يخشى على المبتدئ أن يقلد العاطلين عن العمل وبذل الجهد، ويحذره من أن يعرج في أوطان التقصير، ولايخالط المقصرين والبطالين أبناء قيل وقال، أعداء الأعمال والتكاليف، المدعين للإسلام والإيمان.[3]، ويصل في قسوته لهم باختياره آيتين من الكتاب الكريم، ويعتبرهم المقصودين بهما، في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ [الصف]، وقوله ﷻ أيضا ﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ [البقرة:٤٤]..

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر (ص ١٦٣).

ثم إنه يؤسس الطريقة على سبعة أعمدة؛ هي: المجاهدة والتوكل وحسن الخلق والشكر والصبر والرضا والصدق؛ إذ هذه الأشياء السبعة أساس لهذه الطريقة ولكل خير[1].

وقد سبق الإشارة إلى مايراه من ضرورة خضوع العبد لأمر ينفذه، ونهي يجتنبه، وقدر يصبر عليه، هذه العبارة المجملة التي أتاحت لابن تيمية فرصة الغوص مع الشيخ الصوفي إلى أبعد أعماق المعاني الوجدانية، وجعلته يخصص صفحات كثيرة لتوضيح مقاصد الجيلاني، فيقول مثلاً: هذا كلام شريف جامع يحتاج إليه كل أحد، وهو تفصيل له يحتاج إليه العبد[2].

وفي مطابقته للآيات القرآنية يعثر في مقابلها على ما يفسرها، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف:٩٠]، كما تطابق قوله تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران:١٢٠]، ولقوله تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران:١٨٦] فالتقوى تتضمن فعل المأمور وترك المحظور، والصبر يتضمن الصبر على المقدور. فالثلاثة ترجع إلى هذين الأصلين، والثلاثة في الحقيقة ترجع إلى امتثال الأمر -وهو طاعة الله ورسوله ﷺ-[3].

ويبدو أن ابن تيمية استنتج من دراسته لفحوى كتابي الشيخ الصوفي السلفي أن طريقته تعتمد على ثلاثة عوامل - أي: فعل المأمور، وترك المحظور، والصبر على المقدور- وفي الأقوال المتناثرة للجيلاني ما يؤيد هذا، فهو يقول: ينبغي للعبد أن يديم الطاعة لمولاه، ويرضى بما قسم الله له ولا يتهمه[4].

---

(١) نفس المصدر (ص ١٨٢).

(٢) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٤٥٦).

(٣) ابن تيمية «قواعد السلوك» (ص ٤٥٦).

(٤) نفس المصدر والصفحة.

من أجل هذا يكثر من التأكيد على الأحوال، ويعظم من شأن الأمر والنهي، مما جعل لآرائه صدًى واسعًا لدى ابن تيمية، حيث يتلقاها بالقبول والمدح، بل الشرح أيضًا، فحقيقة الأمر أن كل عبد فإنه محتاج في كل وقت إلى طاعة الله ورسوله ﷺ. أما القدر الذي يرضى به: فإنه إذا ابتلي بالمرض، أو الفقر، أو الخوف فهو مأمور بالصبر أمر إيجاب، ومأمور بالرضا إما أمر إيجاب وإما أمر استحباب[1].

والحق أن قيمة الجيلاني بين صوفية عصره، وأثره في ابن تيمية نما تتحدد بموقفه من تعظيم الشريعة بأوامرها ونواهيها، وتلمسه للنصوص التي يعثر فيها على ما يؤيد نفثاته الوجدانية العميقة، فهو يبدأ دعم الفكرة بآية من الكتاب ثم بحديث نبوي، ثم يستعرض آراء السابقين، ويختمها برأيه، لقد اتبع هذا المنهج في معالجته لأساس الطريقة عنده.

وفي نظام مسلسل محكم الترابط يمضي الشيخ الصوفي السلفي معبرًا عن فهمه للنصوص المتضمنة لما يراه أساسًا لطريقته، وسنصطحب الشيخ في الصفحات التالية لندرس طريقته في المجاهدة.

المجاهدة

إن الأصل فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت:٦٩]، كذلك الحديث: «**أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**»، والمجاهدة تتطلب معاندة النفس ومعالجة هواها؛ ولهذا فإنه يذهب إلى أنه من آفاتها ركونها إلى استجلاب المدح والذكر الطيب وثناء الخلق[2]، وينبه إلى الحذر من تحملها لأشقِّ العبادات استجلابًا للرياء والنفاق، وادعائها السخاء

(١) الجيلاني «الغنية» (ص ١٩٧).
(٢) الجيلاني، «الغنية» (٢/ ١٨٤).

والكرم والإيثار والبذل وما إليها من الصفات الحميدة، وهي في الحقيقة عارية عنها، فكيف السبيل لعلاجها؟. هنا يقترح الشيخ ضرورة امتحان النفس في مواطن دعواها، والكشف عن مدى صحة صدقها وإخلاصها في توافق القول مع العمل، ولو كان ثَمّ صدْق وإخلاص وصح منها القولُ وصدق بالقول لسانها لما أظهرت التزين للخلق الذين لايملكون لها ضرًّا ولا نفعًا؛ ولصحت أعمالها عند الامتحان فوافق قولها عملها[1].

ويفصح لنا الجيلاني عن اتجاهه السلفي بإخلاص مما نلاحظ من فهمه للمجاهدات والرياضيات، فهي ليست من قبيل المجاهدات المؤيدة لنظرية الكشف الصوفي، ولكنه يعني أكثر ما يعني بمجاهدة النفس ومخالفة الهوى، فالأصل في المجاهدة مخالفة الهوى[2]، فإذا ما انتقل إلى التحديد أي أنه لابد من فطم النفس عن المألوفات والشهوات واللذات، وحملها على خلاف ما تهوى فإذا انهمك في الشهوات ألجمها بلجام التقوى والخوف من الله ﷻ، فإذا حرنت ووقفت عند القيام بالطاعات والموافقات، ساقها بسياط الخوف وخلاف الهوى ومنع الحظوظ[3].

ثم بعد ذلك يشرح معنى المراقبة؛ لأن المجاهدة لا تتم إلا بها، معددًا الخصال التي يوصف بها أهل المجاهدة والمحاسبة.

وإذا كان في بعض آراء الجيلاني خصائص التذوق والوجد، فإن خصائص المجاهدة والحث على العمل أكثر وضوحًا في مذهبه؛ لأنه ينبغي للعبد أن يعلم أنه في جهاد عظيم[4]، إن هذا التصور للإنسان في كفاحه المتصل

(١) الجيلاني «الغنية» (ص١٨٤).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر السابق والصفحة نفسها.

(٤) نفس المصدر (ص١٨٥).

من أجل العمل، يسيطر على فكر الشيخ، فإن معرفة الله -تعالى- ثم معرفة عدوه إبليس، ثم معرفة النفس الأمّارة بالسوء، كل أولئك إنما تشكل عنده مقدمات للغاية منها وهو معرفة العمل لله تعالى[1]، أي أنه يبدأ بمعرفة الله ﷻ، وينتهي بالعمل له، هذه هي الفاعلية التي يتسم بها مذهبه، فإذا ما أيقن العبد أن الله -تعالى- يعلم الخفي وفوق الخفي، والضمير والخطرات والوسوسة والهمة والإرادة والوساوس والحركة والطرفة والغمزة والهمزة وما فوق ذلك وما دون ذلك[2]، هذه النتائج التي يتحول إليها الإنسان نتيجة معرفته لربه ﷻ، وهنا يتضح اتجاه الشيخ الصوفي في ارتباطه بالعقيدة السلفية في الصفات، حيث لا يحيد عنها قيد أنمله -بل أفرد بابًا خاصًا لهذا الغرض-. نقول: إنه بعد ذلك يوضح ما يقصده من المجاهدة، فهي مجاهدة عدو الله -إبليس- بعد معرفة صنوف خدعه وحيله ومكره ومصائده الشهية التي يتقنها لكي يوقع ابن آدم في المعصية، وينبغي للعبد أن يحاربه بأشد المحاربة، ويجاهده بأشد المجاهدة، سرًّا وعلانية، ظاهرًا وباطنًا، لا يقصر في ذلك حتى يبذل مجهوده في محاربته[3].

والحديث عن إبليس يتصل اتصالًا وثيقًا عن النفس الأمارة بالسوء؛ لأنها أعدى من إبليس، إذ تتهيأ بطبعها وخصائصها لطاعته، إن الجيلاني في الحديث عن النفس يدير صفاتها كلها حول ماتتصف به من مساوئ، ويسلبها كل حسنة بل يسرف في ذمها، ويصفها بالشره والكذب والغرور والدعاوي الباطلة، ويجردها من كل خير؛ لأنها عنده رأس البلاء، ومأوى كل سوء، فهي كنز إبليس ومستراحه، ومسامرته ومحدثته، وصديقته[4].

(١) نفس المصدر (ص١٨٤).
(٢) نفس المصدر (ص١٨٤).
(٣) الجيلاني «الغنية» (٢ / ١٨٥).
(٤) نفس المصدر (ص ١٨٦).

من هذا تتبين أن الشيخ الصوفي قسّم طريق المجاهدة إلى قسمين: أولهما: وقد أجمل فيه الخصال الثلاثة الأولى السالفة الذكر، أي معرفة الله تعالى أولاً، ثم معرفة عدوه إبليس، ثم معرفة النفس الأمارة بالسوء، وهذه الخطوات الثلاثة تمثل الجانب النظري أو التأملي في رأي الشيخ، لأنه إذا عرفها العبد وجب عليه الانتقال إلى العمل، فعليه ببذل التقدم بالعزم بالله ﷻ وحده لا شريك له[1]، فينبغي أن يعرف ما أمره الله به ومانهاه عنه -أي: الطاعة والمعصية- على نهج الكتاب والسنة، مع مراعاة الإخلاص والنية الصادقة، والاستعانة على ذلك بمجالسة أهل المعرفة من العلماء والفقهاء حتى يدلوه على طريق الله ﷻ[2].

ويضع الجيلاني لأهل المجاهدة والمحاسبة عشر خصال، وهي على وجه الإجمال، إما خصال أخلاقية تتناول التواضع والصدق وحفظ الوعد، أو مؤسسة على ما يتصل بنظريته الصوفية كاجتناب النظر والهم إلى المعاصي، وقطع الطمع من الآدميين قطعًا تامًا، بل الانقطاع إلى الله -تعالى- وحده[3].

الأحوال والمقامات

ينتقل الشيخ بعد ذلك إلى شرح الأحوال والمقامات الصوفية، فتناولَ التوكلَ وحسنَ الخلقِ والشكرَ والصبرَ والرضا والصدقَ.

إن هذه الأحوال والمقامات، وإن كانت مطروقة بواسطة الصوفية -كما قلنا- إلا أن الجيلاني يتابع فيها الزهاد الأوائل، من حيث حرصه على نقل النصوص عنهم التي تدلي بأقوالهم وآرائهم في كل منها على حدة.

---

(١) الجيلاني «الغنية» (ص ١٨٧).

(٢) نفس المصدر (ص١٨٧، ١٨٨)، والخصال العشرة مكررة بنصها بكتاب «فتوح الغيب» من (ص ١٧١-١٧٦).

(٣) نفس المصدر والصفحة.

ولا يعني سردها وإظهارها أنه يوافق عليها فيما يبدو؛ لأنه يختمها في الغالب بالإفصاح عن رأيه الخاص، وإذا اتخذنا من موضع التوكل مثلًا، نراه ينقل لنا عبارة سهل التستري: أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله ﷻ كالميت بين يدي الغاسل..فالمتوكل على الله -سبحانه وتعالى- يكون لا يسأل ولا يريد ولا يرد ولا يحبس. وهذا المعنى عارضه ابن تيمية، ونميل إلى الاعتقاد بأن الجيلاني لم يكن يوافق على ما ذهب إليه التستري في التوكل، حقًّا إنه لم يظهر بمظهر الناقد المعارض، ولكن تعريفه للتوكل يؤدي بنا إلى فهم ذلك، فالتوكل عند الجيلاني: هو تعبير عن موقف وسط بين التكسب من ناحية، والسكون لوعد الله تعالى من جهة أخرى، فيقول: وأما الحركة بالظاهر -التي هي الكسب بالسنة- فلا تُنافي توكلَ القلب بعد ما يتحقق العبد أن التقدير من قبل الله -تعالى- في قلبه؛ لأن محل التوكل القلب، وهو تحقيق الإيمان، فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر «الإيمان»[1].

وله في معنى حسن الخلق فَهْمٌ يختلف به عن الزهاد الأوائل الذين فهموه على وجه العلاقات الاجتماعية وحدها.

أما هو فتطغي عليه فكرة تعظيم الشريعة بأوامرها ونواهيها، ويخضع خضوعًا مطلقًا لعقيدة الهيمنة الإلهية على كل أحوال العباد، فلهذا عدّ حسن الخلق من قبيل علاقة الطاعة لله ﷻ، أي أن تؤدي أوامره، وتترك نواهيه، وتطيعه في الأحوال كلها، من غير اعتقاد استحقاق العوض عليه، وتسلم جميع القدور إليه من غير تهمة، وتوحده من غير شرك، وتصدقه في وعده من غير

(١) نفس المصدر (ص ١٩٢).

شك[1]، مع عدم إغضائه عن الخُلُق الحسن؛ لأنه أفضل مناقب العبد، وتظهر بواسطته جواهر الرجال، والإنسان مستور بخلقه، مشهور بخلقه»[2].

أما الشكر؛ فالأصل فيه قوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم:٧]، وينتقي من أفعال الرسول -صلوات الله عليه- إكثاره من العبادة رغمًا عن مغفرة الله لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، الذي عبر عنه بعبارته المشهورة حين سألته السيدة عائشة عن سبب مداومته الصلاة ليلًا فأجابها: «أفَلا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟»[3].

وينقسم الشكر إلى ثلاث مراتب، فإن الشكر باللسان وهو الاعتراف بنعم الله -تعالى-، وبالقلب أي الاعتقاد الدائم، وبالجوارح فلا تتحرك ولا تستعمل إلا في طاعته ﷻ[4].

ويعود الشيخ الصوفي في تعريفه للصبر إلى القاعدة التي وضعها في أول كتابه «فتوح الغيب» عن الأمر والنهي والقدر، وهي كما رأينا تلح عليه إلحاحًا شديدًا، فيبرزها في جوانب كثيرة من آرائه، ومن ثم فيقسم الصبر -تباعًا لهذه القاعدة- إلى ثلاثة أضرب، أحدها، صبر لله ﷻ وهو الصبر تحت جريان قضائه وأفعاله فيك من سائر الشدائد والبلايا، وصبر على الله ﷻ، وهو الصبر على ما أعتبر من الرزق والفرج والكفاية والنصر والثواب في دار الآخرة[5].

وفي تناوله للرضا يتخذ من الآية: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة:١٠٠]، الأساسَ الأول، ثم يستند إلى حديث رسول الله ﷺ «ذَاقَ طَعْمَ

---

(١) الجيلاني «الغنية» (٢ / ١٩٠).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الجيلاني «الغنية» (ص ١٩٣).

(٤) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ١٣٦).

(٥) الجيلاني «الغنية» (٢ / ١٩٥).

الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ ﷻ رَبًّا»، ولا يمل من إعادة الأضرب الثلاثة التي ذكرها في موضوع الصبر، فيضعها من جديد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢١٦]، فهو يرى أن تفسير هذه الآية يتضمن تكليف الله -تعالى- للخلق بالعبودية من أداء الأوامر، وانتهاء المناهي، مع التسليم في المقدور، والرضا بالقضاء؛ لأنه ﷻ قد طوي عن الخلق مصالحهم وعواقبهم[1].

والظاهر أن الجيلاني لا يوافق على تفضيل أبي ذر الغفاري للفقر على الغني والسقم على الصحة والموت على الحياة؛ لأنه أورد العبارة في سياق نقد الحسن بن علي لها، حيث علق عليها بقوله: «رحم الله أباذر، أما أن فأقول: من اتكل على حسن اختيار الله، ولم يتمنَّ غير ما اختار الله له»[2]، ويفضل شيخنا تعريف الفضيل بن عياض، حيث يرى أن الرضا أفضل من الزهد في الدنيا، لأن الراضي لا يتمني فوق منزلته[3].

أما الصدق فهو ثاني درجة النبوة؛ إذ يقول تعالى ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [النساء:٦٩]، فالصدق هو المبالغة في الصدق فيصبح سجية له[4]، وإلي جانب هذا التصور للصدق، فإنه يميل إلى تفسيره بمعنى الصدق مع الله في السريرة، فيقول: من عامل مولاه بالصدق والنصاح استوحش مما سواه في المساء والصباح[5].

(١) نفس المصدر (ص ١٩٧).

(٢) الجيلاني «الغنية» (ص ١٩٨).

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) المرجع السابق (ص ٢٠٠).

(٥) الجيلاني «فتوح الغيب» (ص ٩٥).

بهذا نكون قد عرضنا لمذهب الجيلاني في التصوف، الذي يبدو فيه متمسكًا بالنصوص، ولا يخرج عن دائرة التفسير لها عن طريق الذوق مع الاتجاه العملي، ولكونه عالمَ حديثٍ فقد سلم من المؤثرات الخارجية في تصوفه، وإن كانت قد وجهت إليه بعض المطاعن؛ لأن كتابيه يتضمنان «أشياء حسنة» إلى جانب «أحاديث ضعيفة وموضوعة»[1].

ويقول الذهبي عنه: وفي الجملة، الشيخ عبدالقادر كبير الشأن، وعليه مآخذ في بعض أقواله ودعاويه، والله الموعد، وبعض ذلك مكذوب عليه[2].

فهل كان اتجاهه الصوفي هو المسئول عن هذا؟.

ربما ستجد الإجابة على هذا السؤال إذا ما تطلّعنا إلى أحد الزهاد الذين ظهروا في القرن السابع الهجري -وهو محيي الدين النووي المتوفى ٦٧٦هـ- ، الذي ظل محافظًا على منهج الزهاد الأوائل، وأقام المذهب على الأحاديث الصحيحة إلى جانب آيات الكتاب مجددًا طريقة السلف في سلوكهم حياة الزهد.

عودة إلى طريق السلف -زهد المحدثين-.

انتهينا فيما تقدم إلى التعرف على التصوف بالمعنى السلفي عند شيخين من كبار الشيوخ المنتمين للمدرسة، وهما الهروي الأنصاري وعبدالقادر الجيلاني، كما رأينا أثر التيار الصوفي بصفة عامة على نظرياتهما، مع اهتمامهما الواضح بنقد المآخذ التي تسللت إلى مذاهب الصوفية، سواء كانوا أهل السنة أو أصحاب التصوف الفلسفي.

فإذا شئنا التفصيل فإنه من الضروري أن نذكر أن الهروي كان يقوم بدوره في اتجاهين: أحدهما، رده على المتكلمين في العقائد، ثم إنه كمحدث تشبث

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٢ / ٢٥٢).

(٢) الذهبي «سير أعلام النبلاء» -مخطوط (١٢ / ٢٥١).

بالنصوص عندما سلك مسلك الصوفية، وأصبح كتابه «منازل السائرين» هو المعبر عن التصوف السلفي بمعناه الضيق.

أما عبدالقادر الجيلاني، فقد اصطبغ بلون التصوف السائد في عصره، الذي انتشرت فيه طريقة الغزالي ومنهجه.

ولكن في العصر التالي للغزالي -الذي طغى فيه التصوف سواء السني أو الفلسفي، وانتشرت فيه تأويلات الصوفية وشطحاتهم لتحرف النصوص وتحولها عن معانيها، وفي الوقت الذي تضخمت فيه كتبهم بالأحاديث الضعيفة والمكذوبة- كان التيار السلفي لحياة الروح في الإسلام ماضيًا في اتجاهه، محافظًا على سماته ومعالمه.

إن ظاهرة زهد كبار المحدثين المتأخرين لفتت نظر ابن كثير فسجلها في ترجمته لحياتهم، فهو يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ) -مثلًا- بقوله: وكان دَيِّنًا زاهدًا وَرِعًا، ناسكًا على طريق السلف الصالح، كما هو طريقة متأخري أكثر المحدثين[1].

ويفهم من هذا أن «طريقة السلف» هذه هي التي تميز أهلها عن غيرهم من علماء العصر، كذلك فإن متأخري أغلب المحدثين قد جددوا طريقة السلف، وشرح ابن كثير بطريقة أوضح في حديثه عن ابن قدامة (٦٠٧هـ)، فيصفه بأنه: «كان كثير العبادة والزهادة والتهجد، ويصوم الدهر.. وكان متقللًا من الملبس، وكان هو وأخوه وابن خالهم الحافظ عبدالغني وأخوه الشيخ العماد لا ينقطعون عن غزاة يخرج فيها الملك صلاح الدين إلى بلاد الفرنج»[2].

---

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ١٦٨).

(٢) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ٥٩).

ويصف موفق الدين ابن قدامة مصنف «المغني» بأنه: له زهد وعبادة وورع وتواضع وطريقة حسنة واتباع للسلف الصالح، وكانت له أحوال ومكاشفات[1].

ومن المعاصرين أيضًا، الحافظ المنذري (٦٥٦هـ) صاحب «الترغيب والترهيب من الحديث الشريف»، الذي كان عديم النظير في علم الحديث على اختلاف فنونه، إمامًا، حجة ثبْتًا، وَرِعًا، متجردًا فيما يقول[2].

فإذا ما انتقل إلى وصف أحد الزهاد بالمعنى الخاص لهذه الكلمة -وهو الشيخ عبدالله اليونيني (٦١٧هـ) - فإنه: من الصالحين الكبار، المشهورين بالعبادة والرياضة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، له همة عالية في الزهد والورع[3].

وقد جمع ابن كثير بين هذه السمات للفقهاء والمحدثين والزهاد وبين طريق السلف الصالح، وجعل لهم تعريفًا موضوعيًّا يسنده إلى الشافعي بقوله: إن لم يكن العلماء العاملون أولياء الله فلا أعلم لله وليًّا[4].

وهذه العلامات التي يحرص ابن كثير على تسجيلها تجعل صفات الزهد لها معالم بارزة تميز أصحابها عن غيرهم، فقد جاء في ترجمته للفخر الرازي مثلًا (٦٠٦هـ) أنه كان يحب الدنيا ويتسع فيها اتساعًا زائدًا، وليس ذلك من صفة العلماء[5].

---

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ٩٩).

(٢) الذهبي «تذكرة الحفاظ» (٤ / ٢٢٠) ويقع كتابه المشار إليه في أربعة أجزاء ط الحلبي (١٣٧٣هـ-١٩٥٤) تحقيق مصطفى محمد عمارة، وله أيضًا «مختصر سنن أبي داود» ط أنصار السنة المحمدية (١٣٦٧هـ-١٩٤٨م).

(٣) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ٩٣).

(٤) نفس المصدر (ص ٩٩).

(٥) نفس المرجع (ص ٥٥).

نستخلص من هذا أنه في الوقت الذي كان التصوف السني ينتشر، وفي نفس الوقت الذي كان فيه ابن عربي يردد مذهبه وكثر فيه أتْباعه، كان هؤلاء العلماء الزهاد يتصفون بالزهد -أي: هذه الحياة الخاصة التي لها معالمها في الحياة الوجدانية المتصلة بأعمال القلوب-، إلى جانب الفقه والحديث وغيرهما من علوم الإسلام، وهذا يعني أنهم يستندون في هذه الحياة إلى أساس إسلامي متصل بمصادر اهتمامهم العلمية، وأصبح زهدهم- كما يذكر ابن كثير- مرتبطاً بزهد الأوائل، ويشكل مضموناً روحياً خالصًا، له سماته ومعالمه، ويشكل حياة خاصة تنفصل عن تصوف الآخرين في صفاته ومراميه.

وإذا كان الأوائل قد اصطبغوا بالطابع العملي أكثر من الطابع النظري، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الاتجاهات المتباينة لصوفية الفلاسفة وصوفية أهل السنة دفعت بهؤلاء الزهاد المتأخرين إلى البحث في الأساس النظري لقواعد السلوك وحياة القلوب؛ لكي يتخذوا منها الأدلة المثبتة لخطأ المنهج الصوفي، وستكشف في هذه الدراسة عن إحدي الشخصيات الهامة في هذا المجال وهو محيي الدين النووي.

وسنعثر في كتابات الشيخ محيي الدين النووي (٦٧٦هـ) على نظرية كاملة في المضمون الوجداني، مدعمة بالأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

إن عودة النووي إلى الزهد بالمعنى التقليدي الذي عرفه شيوخ السلف كان بمثابة رد فعلي لدعاوي صوفية الفلاسفة؛ لأن النووي عاش في نفس عصر ابن عربي وأتْباعه (ابن عربي ٦٣٦هـ -وابن سبعين ٦٦٩هـ- ابن الفارض ٦٣٢هـ).

ومن العجب أن كلًا من النووي وابن عربي قد نشأ في عصر واحد، وبينما اختلفت السبل بابن عربي ظل النووي محتفظًا بمنهج المحدثين في

شئون حياة الزهد ومعارج الروح، تكتب في موضوع الزهد، معبرًا عن المذهب بالنصوص وحدها، ولم يرجع إلى صوفية أهل السنة إلا نادرًا، وفي مواضيع لا تكاد تذكر، مع حرصه على انتقاء كبار شيوخهم؛ كالقشيري والغزالي وغيرهما.

أما مصادر اهتمامه الحقيقي؛ فهم الزهاد الأوائل الذين ارتبط بهم وخط منهجه على أساس سلوك طريقهم، والتخلق بما عرفوا به من الأخلاق الجميلة؛ إذ يقول في مقدمة كتابه «بستان العارفين» موجهًا منهجه فيه: وأذكر فيه إن شاء الله تعالى الآياتِ الكريماتِ والأحاديثَ النبويات وأقاويلَ السلف المنيرات[1].

إن موقف النووي يبدو هنا متفقًا مع منهج السلفيين، فقد كان لابد لشيوخهم من إظهار الأخطاء التي وقع فيها الصوفية نتيجة عدم الدقة في رواية الأحاديث والأخذ بها، لهذا عني الشيخ في دائرة قواعد السلوك وأعمال القلوب على التمسك بالمنهج النبوي الذي خط للمسلمين القواعد التفصيلية لحياة القلب، ورَسَمَ طريقَ المبادئ الأخلاقية؛ ولهذا نري النووي يحرص في منهجه على بيان -في أكثر الأوقات- صحة الأحاديث وحسنها، وحال روايتها، وبيان ما يخفى ويشكل من معانيها، ويضبط ما يحتاج إلى تقييد؛ حذرًا من التصحيف، وفرارًا من التغيير والتحريف[2].

(١) النووي «بستان العارفين» (ص ٤).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

كما أقام النووي منهجه بالارتباط بشيخه ابن الصلاح في تعيين الأحاديث التي عليها مدار الإسلام[١]، وقرأ كتابي «الزهد»، لكل من: ابن أبي الحواري وابن حنبل[٢]، وكتاب «عمل اليوم الليلة» لابن السني[٣].

محيي الدين النووي:

إن العلة في دراسة هذا الشيخ الكبير وانتقائه من بين المحدثين الزهاد المعاصرين له يرجع إلى تفرده بالتأليف في الزهد إلى جانب الفقه والحديث، وقد خصص مؤلفات بأكملها لهذا الغرض، ولعل أبرز كتبه في موضوع الزهد هو كتاب «رياض الصالحين» ثم «بستان العارفين»، وقد ضمن الأول «مختصرًا من الأحاديث الصحيحة، مشتملًا على مايكون طريقًا لصاحبه إلى الآخرة ومحصلًا لآدابه الباطنة والظاهرة، جامعًا للترغيب والترهيب وسائر أنواع آداب السالكين من أحاديث الزهد ورياضيات النفوس وتهذيب الأخلاق وطهارات القلوب وعلاجها»[٤].

كذلك يتقيد بنفس المنهج في كتابه «بستان العارفين»، حيث يقول في مقدمته: وأكثر ما أذكره مما أرويه بحمد الله وفضله بالأسانيد المشهورة المعروفة من الكتب الظاهرة المتداولة المعروفة[٥].

وسنعود إلى دراسة منهجه بعد قليل، أما الآن فإننا نحتاج إلى التعريف به وبمؤلفاته ومكانته بين أئمة المدرسة السلفية.

(١)، (٢)، (٣) النووي - «بستان العارفين» ط مجمع البحوث الإسلامية (١٣٩٠هـ-١٩٧٠م) (ص ٣١، ٥١، ١١٦، ١١٠) ومما يوضح حرص المحدثين على اتخاذ الحديث أساسًا لهذا هو قوله: «وقال أحمد ابن أبي الحواري السيد الجليل في كتاب «الزهد» الذي صنفه - وسترى ما أنقل منه النفائس إن شاء الله تعالى، ولم يحصل إلى الآن إسناده، ولكن عندي منه نسخة جيدة محققة متقنة».

(٤) النووي «رياض الصالحين» (ص ٣).

(٥) النووي «بستان العارفين» (ص ٦).

الحق أن كل من السلفيين والأشاعرة قد تنازعوا شيخنا، حيث حرص السبكي على وصفه بأنه أشعري العقيدة[١]، بينما يضعه ابن كثير على رأس الشيوخ، فإنه شيخ أكابر مشايخنا[٢].

ولكن لاينبغي لهذه القضية أن تتخذ لها مكانًا في بحثنا، فإنه ولو كان يذهب إلى شيء من التأويل في الصفات فإن ما يرجع انتمائه للدائرة السلفية هو كونه عالم حديث ناقدًا للرجال؛ حيث قدم للتراث الإسلامي كتابه «تهذيب الأسماء واللغات»، بالإضافة إلى أن له نهجًا سلفيًّا خالصًا في الحياة الأخلاقية، سجله في كتبه السالف الإشارة إليها، وإذا ما وافقنا السبكي على ماذهب إليه أن الخلاف الواقع بين كثير من الصوفية وأصحاب الحديث قد أوجب كلام بعضهم في بعض»[٣] فإنه يصبح تنقيبنا في مذهب هذا الشيخ- مع انتمائه لأصحاب الحديث وشهرته -في موضوع الزهد أمرًا ضروريًّا في دراستنا.

لقد ظلت أسماء الزهاد والنساك والصالحين وأهل التقوى -كما قلنا- تتردد في كتب الطبقات والمؤرخين، كإشارة إلى الشيوخ المتبعين للمنهج السلفي سواء فقهاء أو أصوليين أو محدثين؛ ولهذه الأسماء مغزى في إثبات أن التيار السلفي في الزهد كان يسير جنبا إلى جنب مع التصوف، سواء إلى دائرة أهل السنة والجماعة بالمعنى العام أو صوفية الفلاسفة.

وكان النووي يعد امتدادًا لتيار الزهد الصرف؛ فهو يعد من هذا الجانب المعبر عن جريان الحياة الوجدانية للمسلمين الأوائل بكافة مظاهرها، ففي الوقت الذي كان ابن عربي يحاول أن يثبت نظريته في وحدة الوجود، كان هذا

---

(١) السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» (١ / ١٩٥)، ويقول عنه أيضًا أنه من «محدثي الأشاعرة وفقهائهم» النووي -رحمه الله- سيد المتأخرين.

(٢) نفس المصدر (ص ٦٦).

(٣) نفس المصدر.

الشيخ يدعم النظرية الأخلاقية للإسلام، لقدكانت -إذَنْ- الظاهرة مزدوجة: تيار يتجه إلى الخارج يستمد من الفلسفة وغيرها من ثقافات الأمم، وتيار آخر داخلي أصيل، يعبر عنه النووي أصدق تعبير بمؤلفاته، يعمق المذهب السلفي في حياة الروح ويثبت عليه.

إن النووي قد خط أبرز معالم هذه الحياة عن طريق الأحاديث الصحيحة التي أثبتها في مصنفاته.

فمن هو النووي، وما هو منهجه والمذهب الذي دعمه؟

إنه محيي الدين أبو زكريا النووي ثم الدمشقي، كان كبير الفقهاء في زمانه، ولد بنوي سنة ٦٣١هـ وقدم دمشق عام ٦٤٩هـ بعد حفظه للقرآن، ثم لزم المشايخ تصحيحًا وشرحًا، فكان يقرأ في كل يوم اثني عشر درسًا على المشايخ،[1] ثم أخذ يصنف الكتب، فمنها ما أكمله، ومنها ما لم يتمه، ويذكر ابن كثير أن الكتب التي أكمل تأليفَها هي: شرح صحيح مسلم، والروضة، والمنهاج، والرياض، والأذكار، والتبيان، وتحرير التنبيه وتصحيحه، وتهذيب الأسماء واللغات، وطبقات الفقهاء[2].

وكان النووي شيخ المذهب الشافعي في الفقه، حيث أجاد في عرض المذهب في كتابه الذي سماه المجموع، حيث حرر فيه الفقه والحديث على ما ينبغي، وهو من كتبه التي لم يتمها، لو كمل لم يكن له نظير في بابه.

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ٢٧٨).

(٢) نفس المصدر (ص ٢٧٩)، والكتب المطبوعة للنووي: «تهذيب الأسماء واللغات»، «رياض الصالحين» «شرح الأربعين النووية»، «بستان العارفين في الأحاديث الصحيحة»، ولعل مرد بعض الاختلاف في الأسماء وبين الأسماء التي أوردها ابن كثير يرجع إلى النساخ.

أما كتابه «الطبقات» فمازال مخطوطًا ويوجد نسخة منه بدار الكتب برقم ٢١٢١ بعنوان كتاب «الطبقات» للشيخ محيي الدين النووي- اختيار طبقات الشيخ تقي الدين عثمان بن الصلاح.

وقد انتقل التصوف في زمن النووي من مرحلة التصوف السني الذي كان يعبر عنه الغزالي أصدق تعبير، إلى مرحلة التصوف الفلسفي على يد ابن عربي وأتباعه، وكان على النووي الفقيه المحدث الزاهد أن يرجح بين صورتي التصوف، وأن يتجه نحو إحداهما، هذا هو الموقف الذي يمكن توقعه من الشيخ، ولكنه لم يفعل هذا، بل حافظ علي السنة في إطارها الأخلاقي، وعاش حياة الزهاد الأوائل، وسجل في تآليفه نظرياتهم مدعِّمًا إياها بالآيات والأحاديث، فقد رأى أن الأحاديث الصحيحة وما في حكمها المروية في أبواب الرقائق والآداب من كتب صحاح السنة هي الكفيلة وحدها بتغذية حياة المسلمين، وكان موقفه بمثابة رد فعل لاتجاهين مختلفين رأيناهما عند الصوفية، أحدهما صوفية أهل السنة الذين لم يتحروا صحة الأحاديث النبوية، والثاني صوفية الفلاسفة الذين تحولت على أيديهم عناصر التصوف إلى فلسفة عناصر التصوف إلى فلسفة محضة، كذلك عبر لنا النووي من واقع حياته على إيمانه العميق بالطريق الذي اختاره، فقد كان من الزهادة والعبادة والورع والتحري والانجماح عن الناس على جانب كبير لا يقدر عليه أحد من الفقهاء غيره، وكان يصوم الدهر ولا يجمع بين إدامين، وكان يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر للملوك وغيرهم[1].

وسنتناول فيما يلي عرض الملامح الرئيسية في أفكار شيخنا، فنتكلم أولًا عن منهجه؛ لأنه يبرهن على اختلاف الغاية بين الزهد السلفي والتصوف، ومن ثم فقد اختلفت الوسيلة، ثم نعرض لنظريته في الزهد والتوكل حيث يعارض النظرية الجبرية، ثم ندرس أخيرًا نقده لمظاهر الغلو التي رآها في العبادات عند الصوفية.

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٣ / ٢٧٩).

المنهـــج:

عاد النووي إلى طريقة زهاد السلف، وهي إسلامية صميمة لاتخرج عن دائرة الإسلام بمصدرية، إنه لم يجد ضرورة لتأويل النصوص أو التحدث في نظريات الفناء أو الوصول إلى الله -تعالى- عن طريق الكشف وما إلى ذلك من آراء يوحي بها التأثير الخارجي، وإنما ظل محافظًا على المنهج السلفي في سلوكه لحياة الوجدان، وإقامته للمذهب الأخلاقي كاملًا على أساس الكتاب والسنة، وإن النظرة الفاحصة لأحد كتبه -وهو «رياض الصالحين»- تمد الباحث بهذا المستند القاطع الدلالة على الحياة الروحية الإسلامية النقية التي سجلها هذا العالم الزاهد، إنه يقدم النصوص من الآيات القرآنية أولًا، ثم الأحاديث النبوية مع الإشارة إلى المصادر المستقاة منها، وهو يذكر في مقدمة كتابه «بستان العارفين»: وأبيّن في أكثر الأوقات صحة الأحاديث وحسنها، وحال روايتها، وبيان ما يخفى ويشكل من معانيها، وأضبط ما يحتاج إلى تقييد، حذرًا من التصحيف، وفرارًا من التغيير والتحريف[1].

ومن المفيد هنا أن تعقد مقارنة بينه وبين منهج صاحب «قوت القلوب»، وهو وإن كان متقدمًا في الزمن عن النووي إلا أنه يوضح لنا السبب في ما اختطه الصوفية بعده من منهج أخذ يستفحل خطره، حتى أصبحت ظاهرة خواص الحفاظ من القلة بحيث أقضت مضجع النووي، وإن كان يجد عوضه في أن هذه القلة باقية أبدًا، فلا يزال «على القيام بذلك -يقصد علم الإسناد وحفظ السنة من الحفاظ النقاد- بحمد الله ولطفه جماعات في الأعصار كلها إلى انقضاء الدنيا وإقبال المعاد، وإن قلوا وخلت بلدان منهم وقربوا من النفاد»[2].

---

(١) النووي «بستان العارفين» (ص ٤).

(٢) النووي «شرح النووي على صحيح مسلم» على هامش شرح القسطلاني على البخاري ط بولاق ١٣٠٤هـ.

فماذا يقول المكي قبله بنحو ثلاثة قرون؟

إنه أولًا يسمي الباب الذي يتناول فيه رسم منهجه «باب تفضيل الأخبار وبيان طريق الإرشاد وذكر الرخصة والسعة في النقل والرواية»، وفي مقدمة حديثه يقول: «جميع ما ذكرناه في هذا الكتاب من الأخبار عن النبي ﷺ، ثم عن الصحابة وعن التابعين وتابعيهم، رسمناه حفظًا وسقناه على المعنى، إلا يسيرًا اتفق وجوده في أيدينا وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول، فإنا نقلناها من مواضعها، وما بَعُد علينا فلم نفقه، ولم نشغل همتنا به، فما كان فيه من صواب، وبيان وتثبت فمن الله تعالى بحسن توفيقه، وقوة تأييده، وما كان فيه من خطأ وعجلة وهوي فمنا بالسهو والغفلة»[1].

إن عذرنا في نقل هذه العبارة -على طولها- هو توضيح منهج الصوفية- وهذا أحد شيوخهم الأوائل الكبار- فما بال المتأخرين؟.

لقد تمخض عن هذا المنهج اتساع الشقة بين الصوفية شيئًا فشيئًا بينهم وبين المنهج السلفي الصحيح.

ومع معرفة النووي بما قاله العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم وما اتفقوا عليه من جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال ما لم يكن موضوعًا، إلا أنه اختار لنفسه الطريق الشاق، طريق نقد الأحاديث وانتقاء الصحيح منها؛ لما لاحظه من استفحال خطر الأخذ بالأحاديث الضعيفة وظاهرة وضع الأحاديث، وفي كتابه «شرح الأربعين النووية» يصرح بأنه التزم في هذه الأربعين «أن تكون صحيحة، ومعظمها في صحيحي البخاري ومسلم»[2]، كذلك في كتابه «الأذكار» ينبه القارئ إلى هذه القاعدة، فيقول:

---

(١) المكي «قوت القلوب» (١ / ١٧٦).

(٢) النووي «شرح الأربعين» (ص ٣).

وأقتصر في هذا الكتاب على الأحاديث التي في الكتب المشهورة التي هي أصول الإسلام، وهي «صحيح البخاري»، و «صحيح مسلم»، و «سنن أبي داود، والترمذي، والنسائي»، وقد أروي يسيرًا من الكتب المشهورة غيرها، وأما الأجزاء والمسانيد فلست أنقل منها شيئًا إلا في نادر من المواطن، ولا أذكر من الأصول المشهورة أيضًا من الضعيف إلا النادر مع بيان ضعفه، وإنما أذكر فيه الصحيح غالبًا[1].

إنه رأى أن منهج مثل المكي -الذي ربما تقيد به الغزالي بعده أيضًا -قد أدى إلى أنه تمخض عنه خلق ألوان من العبادات وأنواع من الأوراد والأذكار والشطح الصوفي لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، وهذا هو تفسير النووي لحرصه على تخصيص مؤلفات له يقيمها على نمط واحد ليعالج هذه الإضافات التي وضعها الصوفية، واكتفي بأن سجل الأحاديث تحت أبوابها المختلفة دون أن يتدخل إلا بشرح الغامض من الكلمات التي يرى أنها تحتاج إلى تفسير لغوي فيبين المقصود منها كما نلاحظه في كتابه السالف الإشارة إليه، وهذا ما فعله أيضًا في كتابه «الأذكار»؛ إذ تابع فيه ابن السني[2] في كتابه «عمل اليوم والليلة»، وأوضح في مقدمة كتابه المنهج الذي تقيد به كما أسلفنا، ثم صرح بأنه ينقل عن ابن السني فيقول: «لأني سأنقل من كتاب ابن السني -إن شاء الله تعالى- جملًا فأحببت تقديم إسناد الكتاب، وهذا مستحسن عند أئمة الحديث وغيرهم»[3].

---

(١) النووي «الأذكار» (ص ٣).

(٢) التعريف: السني هو الإمام الحافظ الثقة أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري المشهور بابن السني، ولد في حدود سنة ثمانين ومائتين، ومات في آخر سنة أربع وستين وثلثمائة -وهو الذي اختصر سنن النسائي. الذهبي: «سير أعلام النبلاء» مخطوط المجلد العاشر القسم الثاني ورقة (٢٠٩)، ومصنفه «عمل اليوم والليلة» مطبوع بالهند دائرة المعارف العثمانية، وظهرت الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨هـ.

(٣) «الأذكار» (ص ٨).

ويفصح لنا شيخنا الزاهد عن أسباب اختياره لهذا المنهج، فيقول: «إن هذه الأمة زادها الله شرفًا بعلم الإسناد الذي لم يشركها فيه أحد من الأمم على تكرر العصور والآباد»[1].

ولا جرم أنه عثر في الآيات والأحاديث على ما يدعم به منهج الزهاد وأرباب القلوب، فقدمها في إطار القيم التي يدورون حولها ويهتمون بها، فإذا ما صحبناه في تنظيمه لأبواب كتاب «رياض الصالحين» قرأنا أبوابًا بالعناوين التي يتخذها الصوفية والزهاد مقامات روحية، يتدرجون فيها في طريق وصولهم إلى الله، ولكنه لم يتقيد بنظامهم الذي يتدرج بالسالك من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ونظرة مقارنة بين ابن عربي -مثلًا- وبينه كفيلة بتبيان الاختلاف بين المنهجين، فإن ابن عربي يبين الغرض من تأليف رسالته المسماة «كتاب الأسرار إلى مقام الأسري»، فبعد الكشف عن قصده «اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي»[2]، يقول: «وبينت فيه -أي: كتابه- كيف ينكشف الكتاب بتجريد الأبواب لأولي البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجاب بالإسراء إلى رفع الحجاب»[3].

أما النووي فإن غرضه جمع مختصر من الأحاديث الصحيحة «مشتملًا على ما يكون طريقًا لصاحبه إلى الآخرة ومحصلًا لآدابه الباطنة والظاهرة»[4]، فهو لا يخرج عن تسجيل قواعد السلوك الإسلامية منتقاة من مصادرها -فيبدأ كما مر بنا بآيات الكتاب ثم الحديث- ويختار أسماء لأبوابه مشابهة لما كان الصوفية يدورون حولها متخذين إياها متكأ لمذاهبهم، إننا نقرأ له عن

---

(١) النووي «شرح صحيح مسلم» (٢ / ٢).

(٢) ابن عربي «رسائل ابن عربي» «كتاب الأسرار إلى مقام الأسري» (ص ٢).

(٣) المصدر السابق والصفحة.

(٤) النووي «رياض الصالحين» (ص ٣).

الإخلاص والتوبة والصبر والصدق والمراقبة والتقوى والمجاهدة، جنبًا إلى جنب مع الأحاديث التي تحث على الازدياد من الخيرات، وتأمر بالمحافظة على السنة وآدابها، ثم تناول موضوعات الخوف والرجاء والبكاء من خشية الله، كذلك يتحدث عن الزهد في الدنيا مع تناوله لموضوع فضل الغني الشاكر، كل هذا دون تعليق منه إلا في القليل النادر، وإنما يكتفي بتقديم النصوص؛ لأنها خير دليل على وضوحها بذاتها.

ويسترعي انتباه الدارس أنه ضمَّن كتابه نظرية الجهاد،وهي تحتل مكانتها في تآليف السلفيين بصفة عامة، وقد علمنا كيف كان الزهاد الأوائل يحرصون على المرابطة في الثغور، وكان النووي مخلصًا لمنهجهم العملي، فإنهم كأهل إرادة تطلعوا كغيرهم من المسلمين في الصدر الأول للوصول إلى الله تعالى عن طريق الشهادة مستندين إلى تعاليم الكتاب والسنة؛ فإن «الآيات في الباب كثيرة مشهورة»، وأما الأحاديث في فضل الجهاد فأكثر من أن تحصر[1].

وهكذا يبرهن لنا النووي أن المنهج الذي دعم به المذهب كان أحفظ لقواعد السلوك عند السلف المسلمين من منهج الصوفية؛ لأن المناهج المتعددة التي سلكها هؤلاء في المعرفة، وسلوكهم طرق الأحوال والمقامات، وحرصهم على نبذ الحياة والعزلة عنها، كل هذا أدى إلى إقامة مبادئ أخلاقية -كما هو مشاهد عند الغزالي مثلًا- ولكنهم من ناحية أخرى افتقدوا بمناهجهم أحد مقومات الإسلام الإيجابية، ونعني به الجهاد.

ولكن السالكين مسلك الزهد الإسلامي السلفي، استطاعوا بمحافظتهم على منهجهم المتقيد بالكتاب والسنة إعادة هذا الركن الهام -أي: الجهاد- سيرته الأولى؛ فالجهاد رهبانية المؤمنين[2].

---

(١) النووي «رياض الصالحين» (ص ٢٣٣).

(٢) النووي «شرح الصالحين» (ص ٣٨).

الزهد والتوكل:

اختار النووي طريق الزهد لأنه يرى أن الدنيا هي دار النفاد لا دار الخلود مستندًا إلى ما يذكره من «قواطع النقول وصحائح العقول» فضلًا عما يقضي به «الحس والعيان حتى لم يقبل لوضوحه إلى زيادة في العرفان»[1].

من أجل هذا فإن أعقل الناس عنده هم الزهاد؛ فهم العاملون بما جاءت به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المحذرة من الركون إلى الدنيا أو الاعتماد عليها.

ويعرف النووي الزهد بقوله: «الزهد ترك مالا يحتاج إليه في الدنيا وإن كان حلالًا، والاختصار على الكفاية، والورع ترك الشبهات»[2].

من هذا التعريف نستنتج أنه يرى الاكتفاء بالضروري؛ لأنه في فقرة أخرى يقول: «الدنيا المذمومة طلب للزائد على الكفاية»[3]، ويفسر قول الله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤]، بأن المعنى ينصرف إلى طلب التوسع والتبسط، أما الفرح بالزائد من الحلال فهو مذموم إذا قصد به التفاخر والتطاول، ويصبح هذا الفرح محمودًا إذا كان يعبر بذلك عن صدق الإيمان بأنه من فضل الله[4].

وإذا ما صحبنا النووي في حديثه عن الزهد في الدنيا وما يقصده بهذا المعنى، فإننا نراه يتخذ الموقف الوسط، فيذهب إلى القول بأن الزهد في الدنيا هو «عدم ادخار متاعها، وترك الاهتمام بشأنها والتفاخر والتكاثر»[5].

---

(١) النووي «بستان العارفين» (ص ٣).

(٢) النووي «شرح الأربعين» (ص ٧٢).

(٣) المصدر السابق.

(٤) نفس المصدر (ص ٧٣).

(٥) «بستان العارفين» (ص ٣٤).

وقد اتخذ من عبارة وردت عن عمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول فيها: «ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالم، والإنفاق في الإقتار»[1].

إن هذه الحكمة تتضمن أركان الإيمان كلها؛ فالإنصاف من النفس يتم عن طريق أداء حقوق الله وحقوق العباد عليها وتصيحتها وصيانتها، والركن الثاني: هو بذل السلام للناس جميعًا، وهو فضلًا عما يدل عليه من التمسك بمكارم الأخلاق فإنه يعني أيضًا صفاء النفس وخلوها من الأحقاد والاحتقار للناس.

بقي الركن الثالث: الذي استدل به النووي على معنى الزهد.

وقد تعجب لأن العبارة تشمل هذه الآفاق الممتدة من الحديث عن حقوق الله والناس إلى تناول «الإنفاق في الإقتار»؛ فإن النووي يحاول بتفسيره أن يتخذ الزهد أحد الدعامات التي يقوم عليها الإيمان، وسرعان ما نجده يختار الأدلة المبرهنة على ذلك في مجال التعريف بالمؤمنين مثل قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩] وهي الآية التي تمدح المنفقين في الإقتار أيضًا؛ لأنه دليل على غاية الكرم.

فلا ينفق المرء إذن على أولاده، أو السائلين، أو في طاعة الله تعالى -مفضلًا هذه الأغراض عن نفسه- إلا وهو متوكل على الله حق التوكل، معتمدًا على سعة فضله، واثقًا فيما له من رزق مضمون، زاهدًا في الدنيا، عازفًا عن جميع الأموال فيها، فجمع النووي هنا بين الإيمان والتوكل والزهد.

وإذا كان أحد أطراف الزهد التوكل؛ فإن زاهدنا في فكرته عن التوكل يدحض آراء الجبريين من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم؛ لأنه عظم قواعد الأمر والنهي، فالاستقامة عنده هي: «ملازمة الطريق بفعل الواجبات وترك

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٤).

المنهيات»(1)، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأخذ بالأسباب أصبح لازمًا؛ «للفرار من أسباب العطب إلى أسباب السلامة»(2).

ويظهر اتجاهه في تفسيره التوكل عند شرحه لحادثة رفض عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دخول قرية عمواس بأرض الشام مع باقي المسلمين، وأمره لهم بالرجوع خوفًا من وباء الطاعون المنتشر بها بعد أن استمع لحجة كل من الناصحين بدخولها والآخرين الذين رأوا الرجوع، فقد أخذ عمر بن الخطاب بالرأي الثاني ورجع، ثم اتضح له موافقة تصرفه مع نص الحديث.

ويذهب النووي إلى صحة موقف كل من الفريقين؛ لأن «حجة الطائفتين واضحة مبينة في الحديث، وهما مستمدان من أصلين في الشرع؛ أحدهما: التوكل والتسليم للقضاء، والثاني: الاحتياط والحذر ومجانبة أسباب الإلقاء باليد إلى التهلكة»(3)، ولكنه يعود فيستخرج من تصرف عمر دليلًا على صحة عقيدته، في أن الرجوع لا يرد المقدور «وإنما معناه أن الله تعالى أمر بالاحتياط والحزم ومجانبة أسباب الهلاك»(4).

ويظهر رأي النووي أيضًا بصورة أوضح في شرحه للأحاديث التي تتناول موضوع القدر، إذ أن هذه الأحاديث لا تأمر بترك العمل والاتكال على «ماسبق به القدر؛ بل توجب الأعمال والتكاليف التي ورد الشرع بها»(5).

(1) النووي «شرح الأربعين النووية» (ص ٥٤).
(2) نفس المصدر (ص٥٢).
(3) «شرح مسلم» (٥ / ٥٢).
(4) المرجع السابق (٥٣).
(5) نفس المصدر (ص ٢٧٢).

الاقتصاد في الطاعة:

يبدو أن النووي رأى من مظاهر الغلو في العبادات بواسطة الصوفية حوله ما دعاه إلى إفراد باب خاص بهذا العنوان سماه: «كل عبادة خلاف الشرع مردودة»[١] وينقد بقسوة بعض الجاهلين من المجتهدين في عبادة أو علم[٢]، أضف إلى ذلك أن له موقفًا خاصًا تجاه التقرب بالنوافل.

ويظهر لنا أن القضية كانت مثار مناقشات بين الصوفية من جهة والفقهاء والمحدثين من جانب آخر، وقد سجل ابن الجوزي في موسوعته «تلبيس إبليس» نماذج عديدة من مظاهر هذه الاختلافات، نجتزئ منها نبذًا تصلح موضوعات مشتركة بين الفقهاء والزهاد؛ لأن القضية كان لها جانب فقهي فضلًا عن الناحية التي اجتذبت الزهاد والصوفية.

بيّن ابن الجوزي بعض المواضع التي لبّس فيها إبليس على بعض المتعبدين؛ فمنهم من أكثر صلاة الليل ثم ينام قبيل الفجر بسبب التعب فتفوته! ومنهم من يستمر صائمًا أبدًا «وقد لبّس على جماعة من المتعبدين، فتراهم يصلون بالليل والنهار ولا ينظرون في إصلاح عيب باطن، ولا في مَطعمٍ والنظر في ذلك أولى بهم من كثرة التنقل»[٣].

وقد اكتفى ابن الجوزي بالنقد، أو بمعنى أدق تظهر نظريته النقدية غالبة على منهجه، لقد هاجم الصوفية لغلوهم وتشددهم في العبادات دون أن يقدم لنا البديل الصحيح إلا في شكل شذرات متفرقة، أما النووي فقد طرح الموضوع بمنهج الفقهاء وعلماء الحديث معًا؛ لأنه هو نفسه كان فقيهًا ناقدًا للرجال حريصًا على بيان صحة الأحاديث وما يخفى ويشكل من معانيها وضبط

---

(١) النووي «شرح الأربعين» (ص ٢٣).

(٢) «شرح مسلم» (٥/ ١٣٣).

(٣) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» (ص ١٣٨) ينظر أيضًا: (١٣٦، ١٣٩).

ما يحتاج إلى تقييد؛ «حذرًا من التصحيف، وفرارًا من التغيير والتحريف»[١]، هذا التغيير والتحريف الذي ظلت المصادر الصوفية تتناقله دون تحري الدقة في النقل، والغض عن مراعاة شروط الرواية كما رأينا المكي والغزالي، بل كان السلمي يشتهر بأنه «يضع للصوفية الأحاديث»[٢].

ولقد بينت المصادر كيف كان الرسول ﷺ يقوم الليل ويكثر من العبادة وهو الذي غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ولكنها من الواجبات التي اختص بها وحده «قالوا: والحكمة منه زيادة الزلفي والدرجات العلي، فلم يتقرب المتقربون إلى الله تعالى بمثل ما افترض عليهم كما صرح به الحديث الصحيح»[٣].

أما صحابته ﷺ؛ فقد حاولوا قدر جهدهم التأسي به والاقتداء بفعله ﷺ واشتهر بعضهم فأراد التجاوز؛ فقد همَّ عثمان بن مظعون وعلي وأبو ذر الغفاري رضي الله عنهم أن يختصوا؛ زهدًا في النساء، فنهاهم الرسول صلوات الله عليه.

ويبدو أن عثمان بن مظعون هو صاحب الفكرة؛ لأنه طلب من الرسول أن يأذن له في الاختصاء والسياحة والترهب فلم يفعل وأجابه بأن «اختصاء أمتي الصيام.. وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله.. وترهب أمتي الجلوس في المساجد لانتظار الصلاة»[٤].

---

(١) النووي «بستان العارفين» (ص ٥).

(٢) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» (ص ١٥٩).

(٣) النووي «تهذيب الأسماء واللغات» (١ / ٣٨) ط المنيرية.

(٤) الشاطبي «الاعتصام» جـ٢ ص (٦٣) وفي ص (٦٠) يذكر الشاطبي أن الذين طلبوا التصريح لهم بالاختصاء هم أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن مظعون والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبي حذيفة.

وهناك عدد كبير من الصحابة امتازوا بالإكثار من الصلاة والصيام فوصفوا زيد بن خارجة بأنه كان «أطولنا صلاة، وصومنا في اليوم الحار»[1]، كما سرد أبو طلحة الأنصاري الصوم بعد النبي ﷺ أربعين سنة[2].

كما نجد من حاول الاقتداء بالرسول ﷺ؛ فشق على نفسه لكي ينال الثواب.

فقد وصف أبو الدرداء الصيام في اليوم الحار فيقول: «لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره في اليوم الشديد حتى أن الرجل يضع -من شدة الحر- يده على رأسه، وما في القوم صائم إلا رسول الله ﷺ، وعبدالله بن رواحة»[3].

ولكن الرسول -صلوات الله عليه- اشفاقًا منه على المسلمين، كان ينهي عن الإفراط في العبادات ويدعوهم إلى التوسط في أمورهم؛ إذ لما علم أن عبدالله ابن عمرو بن العاص يسرد الصوم ولا ينام بالليل نصحه أن يخفف؛ لأن لعينيه عليه حقًّا ولأهله عليه حقًّا، وطلب منه أداء صيام داود أن يصوم يومًا ويفطر يومًا[4] كذلك فعل ﷺ مع صحابي آخر هو كهمس الهلالي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وسأله: «ومن أمرك أن تتلف نفسك؟» عندما لاحظ ضمور بطنه ونحول جسمه، وأقنعه بأن يكتفي بصيام ثلاثة أيام من كل شهر، وكان هذا الصحابي يبدي مقدرته على الاستزادة[5].

---

(١) الاستيعاب (٢/ ٥٤٩).

(٢) نفس المصدر (ص ٥٥٤).

(٣) المصدر نفسه قسم (٣/ ٩٠١).

(٤) نفس المصدر (ص ٩٥٧).

(٥) ابن عبدالبر «الاستيعاب» (٣/ ١٣٣٤).

ولما ذهب أحد أصحابه إلى الجبل ليتعبد معتزلًا الناس نهاه الرسول ﷺ عن ذلك، وفضل على العزلة المرابطة دفاعًا عن ديار الإسلام، ونصحه بقوله: «فَلَصَبْرُ أَحَدِكُمْ سَاعَةً عَلَى مَا يَكْرَهُ فِي بَعْضِ مَوَاطِنِ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَتِهِ خَالِيًا أَرْبَعِينَ سَنَةً»[1].

وإلى جانب المظاهر التي رأيناها عند السلف، أقر الرسول -صلوات الله عليه- أحد أصحابه عندما أخبره بأنه يكتفي بالفرائض فحسب، لا يزيد عنها ولا ينقص فقال الرسول ﷺ: «أفلح إن صدق»[2].

ولهذا كله كان النووي يميل إلى القول بالاقتصاد في الطاعة مقدمًا الأحاديث التي تنهي عن التشدد في غير موضع التشدد، وتمنع الصيام الدائم أو الصلاة دون راحة، أو الامتناع عن الزواج طبقًا للحديث[3]، ويبدو أن هذا الاتجاه هو الغالب على زهاد السلف مقابل مظاهر الغلو التي ذهب إليها الصوفية، فقد وضعت الفرائض على وجه التيسير «يشترك فيه القوي والضعيف، والصغير والكبير، والحر والعبد، والرجل والمرأة»[4]، ويذهب الشاطبي إلى أن «التوسط والأخذ بالرفق هو الأولى والأحري بالجميع، وهو الذي دلت عليه الأدلة، دون الإيغال الذي لا يسهل مثله على جميع الخلق ولا أكثرهم، إلا على القليل النادر منهم»[5].

ولا يعوزنا تقديم الأدلة من واقع النصوص على مدى اتساع دائرة الإسلام حتى يأخذ المسلمون من العبادات -الزائدة عن الفرائض- بما يطيقون،

(١) المصدر نفسه (ص ١٢٣٩).

(٢) الاستيعاب (٢/ ٧٥٣).

(٣) النووي «رياض الصالحين» حديث (١٤٣).

(٤) الشاطبي «الاعتصام» (٢ / ١٩).

(٥) نفس المصدر (٤٣).

حسب اختلاف قدراتهم وظروفهم، بل يذهب ابن حزم في هذا المجال إلى أبعد من هذا، فيرى أن من أدى الفرائض المأمور بها واجتنب المحارم المنهي عنها ولم ينس الفضل فيما بينه وبين الناس فقد وقع عليه اسم الإحسان[1]، وقد عزز النووي ما رآه من الأخذ بالوسط في آيتين اختارهما مقدمة لعنوان: «باب الاقتصاد في الطاعة» بقول تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه] وقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

ولكن ما القول في موقف من أخذ نفسه بما هو شاق في العبادات من الصحابة؟ لا نستطيع أن نتبين موقف النووي من هذه القضية؛ لأنه -كما قلنا- يكتفي بإيراد الآيات والأحاديث الدالة على ما يعالجه من موضوعات، وإن كان أحيانًا يدلي برأيه في شكل لمحات موجزة أثناء شرحه لها، فمن ذلك أنه أورد أحد الأحاديث المتصلة بالاقتصاد في الطاعة ونصه: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ»[2].

فبعد أن شرح شيخنا مفردات الكلمات في الحديث قال: «ومعناه: استعينوا على طاعة الله ﷻ بالأعمال في وقت نشاطكم وفراغ قلوبكم بحيث تستلذون العبادة ولا تسأمون، وتبلغون مقصودكم»[3] ونفهم من شرحه أنه -مع أخذه بالطريق الوسط- فإنه لا يمانع في الإكثار من الطاعات بشرط التقيد بمعنى الحديث الآنف الإشارة إليه.

---

(١) ابن حزم «طوق الحمامة» (ص ١٥٤).

(٢) النووي «رياض الصالحين» (ص ٣٩) حديث (١٤٥).

الغدوة السير أول النهار، والروحة آخر النهار، والدلجة آخر الليل، وهذا استعارة وتمثيل، ومعناه أن المسافر الحاذق يسير في هذه الأوقات ويستريح هو ودابته في غيرها، فيصل إلى المقصود بغير تعب، والله أعلم. المصدر نفسه (ص ٤٠).

(٣) النووي «رياض الصالحين» (ص ٣٩) حديث رقم (١٤٥).

وهذا يذكرنا بما يذهب إليه شيخ سلفي آخر -وهو الشاطبي- إذ إنه طرح للبحث نفس المسألة، وقارن بين التوسط في العبادات وبين الأخذ بما هو الاحتمالات الصحيحة لموقف السلف فيقول: «ولم يعدهم أحد بذلك مخالفين للسنة، بل عدوهم من السابقين، جعلنا الله منهم»[1].

ويتخلص رأيه في احتمالات ثلاثة؛ هي: إما أن الشاق بالنسبة لنا كان سهلًا يسيرًا لهم، وقد التزموا به على سبيل الدوام والاستمرار عملًا بالسنة والطريقة العامة للمكلفين، أو يحتمل أنهم أدوا هذه العبادات على نية المبالغة فيما استطاعوا ولا بقصد الالتزام، فيستطيع أحدهم بذلك تركه إذا وقع في حرج الطاقة الجسمية أو العزيمة أو اليقين بالموعود، كل هذه الأمور تجعل من المشقة أمر نسبيًّا[2].

والآن، وبعد عرضنا لنظريات الزهد والتصوف قبل ابن تيمية، حق علينا الانتقال إلى بحث الاتجاهات الوجدانية لبعض تلاميذه، وهو موضوع دراستنا في الباب الآتي:

❑ ❑ ❑

---

(١) الشاطبي «الاعتصام» (٢ / ٣٨).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٠-٤٣).

الباب الثاني
امتداد المذاهب
«نظريات تلاميذ ابن تيمية»[(١)]

١- ابن القيم:
- ابن القيم وشيخه.
- المنهج.
- تعريفه للتصوف.
- تحسين الخلق مع الخلق.
- الآيات العيانية -أو العالم الكبير.
- الإنسان -أو العالم الصغير.
- منازل العبودية.

٢- ابن مفلح:
- موقفه من الصوفية.
- الزهد.
- آثار العبادات.

٣- ابن رجب:
- نقده لاتجاهات التصوف.
- معنى الزهد.
- المحبة.
- التوكل.

---

(١) خصصنا كتابًا كاملًا عن «ابن تيمية والتصوف» طبعة دار الدعوة بالإسكندرية - صفر ١٤٠٣هـ - ديسمبر ١٩٨٢م.

مات ابن تيمية وخلف بعده تلاميذ في فروع العلوم الإسلامية المتعددة، نذكر منهم: ابن القيم (٧٥١هـ) الذي لازم شيخه طويلاً، وابن كثير (٧٧١هـ) المفسر والمؤرخ وعالم الحديث، والذهبي المؤرخ وناقد الرجال العظيم، وابن مفلح الذي عرف بكتابه «الآداب الشرعية»، وابن رجب الذي ترسم خطى زهاد المحدثين ... وغيرهم ممن التزموا المنهج السلفي وأثر فيهم الشيخ الكبير.

وسنقتصر في دراستنا على تلاميذه الذين اهتموا بالجانب الروحي: منهم ابن القيم «٧٥١هـ وابن مفلح ٧٦٢هـ وابن رجب ٧٩٥هـ» بادئين بالأول:

❑ ❑ ❑

أولًا: ابن القيم

أصبح ابن القيم من أبرز تلاميذ ابن تيمية، وربما أبرزهم من ناحية صلته به كتلميذ؛ إذ لا يذكر اسمه عادة إلا ويلحق به شيخه فيقال: «إنه تلميذ ابن تيمية»؛ وربما أدى إلى ذلك صحبتهما الطويلة، وكثرة ترديد ابن القيم لاسم شيخه في مؤلفاته والتقائه معه في كثير من آرائه.

وقد لازم ابن القيم شيخه زمنًا طويلًا؛ ولعل هذا هو سبب تأثره به في كثير من المواطن -كما سنري- يقول ابن كثير: «لما عاد الشيخ تقي الدين بن تيمية من الديار المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علمًا جمًّا»[1]، لقد كان ابن تيمية هو المدافع الكبير عن المدرسة السلفية؛ إذ خاض المعارك الكلامية، وناقش الفلاسفة، وأظهر تهافت التصوف الفلسفي من وجهة النظر الإسلامية، ودافع عن الطريقة المحمدية الإيمانية؛ لأنها طريق السلوك الإسلامي الصحيح.

وأتى تلميذه ابن القيم ووجد الطريق ممهدًا، واعتنق أفكار شيخه في أغلب المسائل الكلامية والفقهية، وعرف عنه الطريقة المحمدية الإيمانية التي دافع عنها بكل الوسائل، ومع هذا فإننا لا نستطيع القول بأن هناك مطابقة تامة بين المنهجين في عرضهما للتصوف؛ لأن ابن القيم تفرد بطابعه الخاص، وأكثر من الكتابة في هذا الموضوع؛ فإن «له التصانيف والتآليف التي في علوم الشريعة والحقيقة»[2].

---

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٤ / ٢٣٤).

(٢) (ص ٣٥-٣٦) من كتاب «الرد الوافر على من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر» محمد بن أبي بكر ابن ناصر الدين (٨٤٢هـ).

وربما يعد أهم تصانيفه في هذا الصدد هو كتاب «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» الذي شرح فيه كتاب «منازل السائرين» للهروي الأنصاري.

وإذا ما امتدت نظرتنا لتشمل باقي تآليفه، فإننا سرعان ما يتبين لنا أنه كتب في التصوف بنفس العناية والدقة التي كتب بهما في الفقه والحديث والتفسير وغيرها، ومن العجب إنه كتب في الطب وعلوم التنجيم أيضًا، فكان يرد على المنجمين والمتنبئين بإسهاب يدل على إحاطته بعلومهم، كما أن له أبحاثًا في اللغة؛ ولهذا يقول عنه ابن كثير: «فصار فريدًا في بابه في فنون كثيرة، مع كثرة الطلب ليلًا ونهارًا»[1].

وهكذا فإنه كتب في التصوف مثلما كتب في باقي الموضوعات، فإن له من التصانيف الكبار والصغار شيئًا كثيرًا، وكتب بخطه الحسن شيئًا كثيرًا[2]، ولا يغرب عن بالنا أنها كانت علوم عصره، وهي مثار عناية كبار مفكريه -وهو منهم- فلا غرو أن يعالج التصوف، وتصبح له هذه النظرات العميقة في الأحوال والمقامات حتى ليخيل للقارئ أنه أصبح صوفيًا.

وقد عرف ابن القيم بشغفه في طلب العلم، اقتنى من الكتب ما لا يتهيأ لغيره تحصيل عُشره من كتب السلف والخلف[3]، فلا يستغرب إذن كتابته في الموضوع ملتزمًا بنفس الاصطلاحات الصوفية، فقد كانت تحت يده مكتبة ضخمة، عكف على الاطلاع عليها في الليل والنهار -كما يذكر عنه ابن كثير- ولا جرم أنه كان يبحث ويدرس قبل أنه يكتب؛ فكانت كتاباته تنم عن

---

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٤/ ٢٣٤).

(٢) «البداية والنهاية» (١٤/ ٢٣٥).

(٣) نفسه.

جهد حقيقي، استطاع به أن يستوعب اصطلاحات القوم، ويفهم معاني أدق الخطرات، ويشاركهم في العبير عنها بلغتهم.

وكان ابن القيم يميل بطبعه إلى الإكثار في العبادة، ويرى فيها متعته الحقيقية؛ إذ يصفه ابن كثير بأنه «كانت له طريقة في الصلاة يطيلها جدًّا، ويمد ركوعها وسجودها، ويلومه كثير من أصحابه في بعض الأحيان فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك»[1]، ثم يصفه بقوله: «ولا أعرف في هذا العلم في زماننا أكثر عبادة منه»[2].

ويبدو أنه رأى في الصلاة التعبير الحقيقي عن العبودية لله، والعبودية حسب تعريفه إياها تجمع أصلين: «غاية الحب بغاية الذل والخضوع»[3]، كما اجتذبه مشهد العبودية لله، والشوق إلى لقائه، والابتهاج والفرح والسرور به[4]ﷻ.

وظهرت آثار هذه العبادة في كتبه مما نقرأ له من تعبيرات صادقة تنم عن الإحساس بالتجربة، ونراه في وصفه للزاهد المحب لله كأنه يصف نفسه، فيذهب إلى أن الزاهد المحب يزهد في حب ما سوي الله، والحياء يتولد من الحب؛ لأن ما لا يكون عن محبة، فهو خوف وفقر الأرواح إلى محبوبها -وهو الفقر في الحقيقة- أما الغنى فإنه غني الطلب لحصول محبوبه وكذا الشوق إلى الله تعالى ولقائه[5].

وهكذا، كلما تقدمنا معه في الوقوف على نبضات قلبه وومضات روحه، سيقابلنا الكثير، لا سيما عند تناوله لمنزلة المحبة الإلهية.

---

(١) نفس المصدر (٢٣٥).

(٢) نفسه.

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص٧٤).

(٤) نفسه (ص ٤٣٠).

(٥) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٢٦).

أما الآن؛ فإننا سنبدأ بالحديث عن مواضع الاتفاق مع شيخه بنظرة مقارنة، ثم نتبع ذلك بتوضيح الطريق الصوفي عنده على وجه الاجمال كمقدمة لتفصيل معالم هذا الطريق.

ابن القيم وشيخه:

إذا حاولنا المقارنة بين آراء ابن القيم وشيخه، فإننا نلاحظ ارتباطًا في المنهج والنتائج؛ فإن المنهج قائم على أساس أن القرآن يتضمن أدلة عقلية للرد على الفلاسفة والمتكلمين نفاة الصفات والأفعال[1].

وأنه ينبغي الأخذ من مشكاة النبوة في كل ما يتعلق بالعقائد والعبادات وقواعد السلوك؛ لأن المنهج النبوي يغني عن آراء الرجال؛ فإن «العقول المؤيدة بالتوفيق ترى أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق للعقل والحكمة»[2].

كما أن ابن القيم يؤيد شيخه فيما يتصل بمعرفة الله بالفطرة، وقد بعث الله الرسل «مذكرين بما في الفطر والعقول مكملين له»[3]، ويتفق في الرأي بأن «القلب هو أداة النظر»[4].

يبدأ إذن طريق السالكين إلى الله تعالى عند كليهما من تحديد المطلوب أولًا «فالله سبحانه هو المطلوب المعبود المحبوب وحده»[5].

وثمة تشابه أيضًا في مواقفهما إزاء الأحداث، فقد ظهر من دراسة سيرة ابن القيم أنه سجن مع شيخه، وهذا يعطينا دليلًا على اقتران العلم بالعمل عند

---

(١) ابن القيم الجيوش الإسلامية (ص ٣٤،٣٥).

(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٠١).

(٣) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ٢٥).

(٤) ابن القيم «الفوائد» (ص ٤).

(٥) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ٦٧).

كليهما، وقد اتخذ هذا الموقف من مبدأ إسلامي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينبغي ألا يظل حبيسًا داخل إطار النظر والعقيدة، بل يجب أن يتحول إلى تنفيذ فعلي.

من أجل هذا، كان شديد النقد للاتجاه الصوفي في عصره الذي أدى بالبعض إلى ترديد الأذكار وإقامة الصلاة، وأداء الصيام وسلوك طريق الزهد في الدنيا، والانقطاع عنها، معطلين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فوصفهم بأنهم أقل الناس دينا «فإن الدين هو القيام لله بما أمر به»[1].

ويمضي في هذا النقد فيذهب إلى أن ترك الأمر بالمعروف أعظم من ارتكاب النهي، أو بعبارة أخرى فإن تارك حقوق الله التي تجب عليه أسوأ حالًا عند الله ورسوله من مرتكب المعاصي[2].

ويبدو تأثره بشيخه في هذه العبارة التي تنم عن استنكار شديد بسبب التقصير في تنفيذ أحد المبادئ الهامة في الإسلام، ولا تخلو أيضًا من حدة نلاحظها عند شيخه عند إنكاره على المخالفين -أمثال نصر المنبجي وأتباعه- فيقول: «وأي دين؟ وأي خير فيمن يرى محارم الله تنتهك، وحدوده تضاع، ودينه يترك، وسنة رسول الله ﷺ يرغب عنها؟ وهو بارد القلب، ساكت اللسان، شيطان أخرس؟»[3].

ولا يجد غضاضة فيوصفهم بما رآه من واقع أحوالهم، حيث لا يلقون بالًا إلى ما يحدث للدين وقد سلمت رياساتهم ومآكلهم، فإذا ما نوزعوا فيها، استعملوا مراتب الإنكار الثلاثة: من اليد واللسان والقلب -مشيرًا هنا إلى بعض الشيوخ من أنصار نصر المنبجي وأمثاله ممن التفوا حوله بتأييد سلطان

---

(١) ابن القيم «إعلام الموقعين» (٢ / ١١٩).

(٢) ابن القيم «الموقعين» (ص ١٩٩).

(٣) نفسه (ص ١٢٠،١١٩).

المماليك حينذاك- لأن قلوبهم قد ماتت، وعلامة موتها أنها لم تعد تغضب لله ولا لرسوله، بينما علامة حياة القلب هو على العكس من ذلك؛ «فإن القلب كلما كانت حياته أتم، كان غضبه لله ولرسوله أقوى، وانتصاره للدين أكمل»[1].

ويشير إليهم أيضًا بسبب آخر، فهم من آثر الدنيا من أهل العلم، الذين يفتون بما يخالف الشرع لإرضاء أرباب السلطان والحكم، مع أن «أحكام الرب -سبحانه وتعالى- كثيرًا ما تأتي على خلاف أغراض الناس»[2].

كذلك لم يبال بأن القلة المؤمنة تعاني من معارضة الكثرة لتمسكها بجانب الله ورسوله، فأخذ يشد من أزرها موضحًا أن العبرة ليست بالكثرة، وإنما بسلوك طريق الإسلام والسنة «وكن في الجانب الذي فيه الله ورسوله ﷺ، وإن كان الناس كلهم في الجانب الآخر... وأكثر الخلق إنما يكونون من الجانب الآخر، ولا سيما إذا قويت الرغبة والرهبة فهنام لا تكاد تجد أحدًا في الجانب الذي فيه الله ورسوله»[3].

أما موقفهما من التصوف؛ فقد تبين لنا أن ابن تيمية[4] قد عالجه كأحد الموضوعات التي تطرق إليها بالبحث، أنه لم يقف عنده إلا من حيث النقد والمعارضة للتصوف الفلسفي، وإحياء تراث المضمون الروحي عند الزهاد والصوفية الأوائل، وهذا التفسير الذي يجده الباحث ملازمًا عند دراسة مؤلفاته، فإن أغلبها يحتوي على أكثر من موضوع؛ إذ يدمج عادة نظرياته الكلامية والفلسفية والصوفية عندما يناقش مخالفيه؛ فأصبح الطابع المميز له الجدل.

---

(١) نفس المصدر (ص ١٢٠).

(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ٩٣).

(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٠٨).

(٤) ينظر كتابنا «ابن تيمية والتصوف».

وإذا حاولنا المقارنة بينه وبين تلميذه ابن القيم، فإننا قد لا نخطئ إذا قلنا: إن الطابع الوجداني هو المميز له.

إن ما لدينا من كتبه تمدنا بذخيرة وفيرة تفصح عن ميول هذا الشيخ نحو الزهاد والعارفين والسالكين الطريق إلى الله، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع القول بأنه صار صوفيًا بحيث نضعه في مصاف الهروي أو الجيلاني أو الغزالي، كل ما هنالك أن حياة الروح قد استهلكته، ونرى فيما يوصف به من الاستغراق في العبادات ما يشير إلى ذلك، ويؤيده أيضًا تخصيصه لمؤلفات بأكملها لعرض التصوف؛ كمدارج السالكين، وطريق الهجرتين، أضف إلى ذلك ما استوحاه من سيرة الرسول ﷺ طوال حياته، فصحبه في كل حركاته وسكناته، وكتب السيرة ملتزمًا بالمنهج التاريخي الدقيق الذي يسرد الوقائع ولا يغفل عن وصف كافة التفاصيل ثم يستوحي منها الطريقة المثلى في العقائد وقواعد السلوك.

ثم تأتي نظريته في المحبة الإلهية أيضًا التي تكرارها وتأكيدها وبثها في أغلب مصنفاته علامة مميزة لا يخطئها القارئ؛ إذ يمكن القول بأن الطريق الصوفي عنده يبدأ من تحديد المطلوب المحبوب «فالله سبحانه هو المطلوب المحبوب وحده»[1].

وهذا ما سنبينه عند حديثنا عن الطريق الصوفي عنده.

أما الآن، فإننا سنحاول التعرف على سمات منهجه:

المنهـج:

كان ابن القيم مخلصًا للمنهج السلفي من حيث احترامه للنصوص وتقديمها عما عداها، ومن هذه القاعدة يقف مهاجمًا للمتكلمين وصوفية

(١) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ٦٧).

وحدة الوجود معًا، لأنه ولو اختلفت بهما السبل، فإن متبع الخطأ ناجم في رأيه عن التأويل والإسراف فيه فيقول: ثقلت عليهم النصوص فكرهوها، وأعياهم حملها فألقوها عن أكتافهم ووضعوها، وتفلتت منهم السنن أن يحفظوها فأهملوها. ثم ينتقل إلى التخصيص بالإشارة إلى كل من الرازي وابن عربي بقوله فباعها بمحصل من الكلام الباطل واستبدل منها بالفصوص[1].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف] يرى أن المقصودين بها أرباب العلوم والأنظار التي لم يتلقوها عن مشكاة النبوة[2].

وهنا يقدم ابن القيم حجة قوية في ضرورة التمسك بالنصوص؛ لأنها دائمة أبدًا، بينما تنمحي الآراء والنظريات بموت أصحابها؛ لأنها محكومة باعتبارات الزمان والمكان، فيتساءل في دهشة «أين الآراء التي نهي قائلها عن تقليده فيها؟ -وربما يقصد أئمة المذاهب الفقهية الأربعة- وحض على النصوص التي فرض على كل عبد أن يهتدي بها ويتبصر، وأين الأقوال والآراء التي إذا مات أنصارها والقائمون بها فهي من جملة الأموات إلى النصوص التي لا تزول إلا إذا زالت الأرض والسموات؟»[3].

وقد نجد هنا المجال لنقدنا لابن القيم نفسه؛ لأنه في عرضه للنظريات الصوفية ربما تساهل في منهجه المقيد بالنصوص، فأخذ ينتقل مع مشايخ الصوفية أو بالأحرى مع الهروي الأنصاري في الانتقال من مقام إلى مقام ولكننا سرعان ما نعثر على إجابة الشيخ بقوله: على أن الترتيب الذي يشير إليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى من غير مطابقة، فإن العبد إذا

---

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (١/ ٣٣٥-٣٥٦).

(٢) ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية» (ص ٣٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١) و «مدارج السالكين» (١/ ٥).

التزم عقد الإسلام ودخل فيه كله، فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ومقاماته وأحواله[١].

فلم إذن تقيد شيخنا بهذه المقامات التي يرى أن وضعها بهذا الترتيب لا يخلو من تحكم؟! هنا أيضًا نري ابن القيم يجيب برد يشير فيه إلى فهمه لمواطن الطعن في منهجه فيقول: ولكن لابد من مخاطبة أهل الزمان باصطلاحاتهم[٢].

وفي مقدمة كتابه «مدارج السالكين» يوضح المنهج الذي يتبعه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر]، فإن الآيات واضحة الدلالة على أن كل أحد خاسر إلا من كمل قوته العلمية بالإيمان، وقوته العملية بالعمل الصالح، وكمل غيره بالتوصية بالحق والصبر عليه[٣].

ونفهم من تفسير ابن القيم حرصه الشديد -كما فعل شيوخ المدرسة السلفية- على الصيغة العملية إلى جانب الإيمان، وجعل القرآن مركز الدائرة في منهاجهم، بالإقبال عليه، وتفهمه تدبره، «فالحقيقة والطريقة والأذواق والمواجيد الصحيحة كلها لا تقتبس إلا من مشكاته ولا تستثمر إلا من شجرته»[٤].

ويلحق به السنة؛ يقول ابن القيم: فكل علم أو عمل حقيقة أو حال أو مقام خرج من مشكاة النبوة وعليه السكة المحمدية بحيث يكون من ضرب المدينة فهو من الصراط المستقيم[٥].

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (١/ ١٣٨).
(٢) نفس المصدر (ص ١٣٩).
(٣) نفس المرجع (ص ٦).
(٤) المرجع السابق (ص ٧).
(٥) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص ٥٨).

ومن أصل هذا التقسيم يتصل بنظريته عن حقيقة الإنسان المستخرجة من القرآن، حيث يستوحي منه بداية الخلق والتكوين، فإن ابن آدم قد خلق من الأرض وروحه من ملكوت السماء[١]؛ ولهذا يصبح المؤمن عنده من يستكفي بالغذاء الإيماني عن الغذاء الحيواني[٢]، وهو يعني بكلمة الروح الواردة في العبارة الأولى «الوحي»، ويذهب إلى أن الله تعالى سمى الوحي رُوحًا في الكتاب؛ «لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح، ولا سبيل إليهما -أي الحياة والروح- إلا على أيدي الرسل -صلوات الله عليهم-»[٣].

كذلك تقابلنا صيغ مختلفة يظهر فيه ميله للصوفية، إنه يميل إلى هؤلاء الذين يحرصون على تحقيق أعمال القلوب ومنازلها وأحكامها، وينصرفون بعد أداء الفرائض والسنن إلى الاهتمام بصلاح قلوبهم وعكوفها على الله وحده، والجمعية عليه وحفظ الخواطر والإرادات معه، وجعلوا قوة تعبدهم بأعمال القلوب، من تصحيح المحبة والخوف والرجاء والتوكل والإنابة[٤].

وغير هذا كثير مما احتوت عليه كتبه من سمات تضفي على منهجه الطابع الوجداني وتقربه من التصوف السني، ولا سيما عند الأوائل؛ لأنهم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة، وطهارة القلوب وزكاة النفوس، وتصحيح المعاملة؛ ولهذا كلامهم قليل فيه البركة، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة.[٥]، من أجل هذا ارتبط بهم ابن القيم واستشهد في كثير من المواضع بالعبارات الواردة عنهم؛ كقول الجنيد: «مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة،

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ٧٩).

(٢) نفس المصدر (ص١٥٩).

(٣) ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٣٠).

(٤) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٣٥).

(٥) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص ١٣٩)..

فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في طريقنا"[١]. وذلك ليثبت أن الأوائل كانوا حريصين على اتباع النصوص.

غير أن هذا لا ينبغي أن يصرفنا عن حملاته الشديدة على الصوفية المتأخرين الذين عاصرهم ممن أعرضوا عن نصوص الوحي، وخلعوها عن سلطان الحقيقة، فقد استهدفوا لنقده الشديد؛ لأنهم عاملوا النصوص بغير ما يليق بها من الإجلال والإكرام، وأخطأوا عندما ظنوا أن المتمسك بالكتاب والسنة صاحب ظواهر وأن المقدمين لنصوصهما جهال منقوصون[٢].

ولم يفرق هنا بين تأويل المتكلمين وتأويل الصوفية، فيتساءل متعجبًا: أيظن المعرض عن كتاب ربه وسنة رسوله ﷺ أن ينجو من ربه بآراء الرجال؟ أو يتخلص من بأس الله بكثرة البحوث والجدال وضروب الأقيسة وتنوع الأشكال؟ أو بالإشارات والشطحات وأنواع الخيال؟[٣].

فكل من قام بتأويل النصوص إذن كان موضع نقده، أما الزهاد والصوفية أهل الاتباع[٤] فقد كانوا موضع احترامه، بل كان يعزز آراءه بنظرياتهم في مواضع كثيرة، وبصفة خاصة عند إثبات صفات الكمال لله تعالى وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وتنزيهه عن صفات النقص[٥].

وكل من خرج عن النصوص انحرف عن جادة الصواب مهما كانت الفرقة التي ينتسب إليها. فأنت ترى الاتحادي، والحلولي، والإباحي الشطاح والسماعي مجاهر بالقحة والفرية، يقول: حدثني قلبي عن ربي"[٦].

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص ٤٠،٤١).
(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (١/ ٥).
(٣) المصدر السابق (ص ٦) «واجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٣٣).
(٤) ابن القيم «الجيوش الإسلامية» (ص ١٢٨).
(٥) المصدر السابق (ص ٣٣).
(٦) «مدارج السالكين» (١/ ٣٧).

ولئن كانت هذه العبارة قد قيلت في موضع ذم من يسميهم أصحاب مذهب وحدة الوجود الذين أخطأوا في فهم الحديث القدسي الخاص بالتقرب بالنوافل؛ وظنوا أن ذات العبد هي ذات الرب -تعالى الله عن قول إخوان النصارى علوًا كبيرًا-[1] ومنهم أصحاب الشطحات الذين يدعون تعلقهم بالرجاء، فإذا لم يظفروا بما يرجونه اعتراضوا على الله -سبحانه- ومع هذا فإننا نرى ابن القيم من ناحية أخرى يحاول الدفاع عن الشطحات والإشارات التي يرجو غفرانها بكثرة الحسنات والخلاص؛ لأن أصحابها ليسوا معصومين من الأخطاء، ومع هذا فإنه يستند إلى قول الداراني الذي رؤي في المنام فسئل عما فعل الله به فأجاب: غفر لي، وما كان شيء أضر علي من إشارات القوم[2].

كذلك هاجم أصحاب دعوى إسقاط التكاليف بعنف وقسوة؛ لأنهم أخطأوا فهم معنى اليقين الوارد بالآيتين ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر:٩٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ ﴾ [المدثر] فاليقين هو الموت بإجماع أهل التفسير[3]، ثم يعلن ابن القيم رأيه في حسم قاطع: من زعم أنه يصل إلى مقام يسقط عنه فيه التعبد فهو زنديق كافر بالله وبرسوله ﷺ[4].

ومن الصوفية الذين تعرضوا للذم شيخنا أيضًا هم أهل المجاهدات والجور على نفوسهم، الذين تعبدوا بترك الزواج أو ترك الطيبات التي أباحها الله من

---

(١) «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٣٥).

(٢) «مدارج السالكين» (٢/ ٤٠).

(٣) «مدارج السالكين» (١/ ١٠٣).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٤).

المطاعم والملابس، وكذلك ممن تعبدوا بالعبادات البدعية التي ظنوا أنها تجلب الحال والكشف[١].

وكان مثار اهتمامه أيضًا الرد على دعوى الفصل بين الشريعة والحقيقة، لأنهما يرتبطان ارتباطًا تامًّا، ولا ينفرد أحدهما بالنفع دون الآخر، فكل إسلام ظاهر لا ينفذ صاحبه منه إلى حقيقة الإيمان الباطنة فليس بنافع حتى يكون معه شيء من الإيمان الباطن، وكل حقيقة باطنة لا يقوم صاحبها بشرائع الإسلام الظاهرة لا تنفع ولو كانت ما كانت[٢].

ثم إنه نعي على الهروي الأنصاري نفسه الخطأ الذي وقع فيه في مسألتين:

الأولى: مقام الفناء.

الثانية: قوله بالجبر.

ومع أن ابن القيم يقدر الهروي ويجله لمكانته، إلا أنه ليس معصومًا فينبغي الإشارة إلى مواطن الزلل في نظريته، فيقول: شيخ الإسلام حبيبنا ولكن الحق أحب إلينا منه، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول -عمله خير من علمه[٣].

والحق أنه لم يخرج في نقده لصاحب «منازل السائرين» في هاتين المسألتين عما سبق لشيخه أن فعله.

وإذا كان قد أظهر معارضة لبعض نظريات الصوفية، فإنه قد اختط لنفسه طريقًا خاصًا فما هو هذا الطريق؟ وكيف يتدرج فيه السالك؟ قبل الإجابة على هذا السؤال علينا أن نبحث في تعريفه للتصوف.

---

(١) نفس المصدر (ص١٧٤).

(٢) «مدارج السالكين» (٣/ ٣٩٤).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ٣١٦).

تعريفه للتصوف:

كان الهروي الأنصاري يعرف التصوف بأنه الخلق، وجميع الكلام فيه يدور على قطب واحد وهو بذل المعروف وكف الأذى[1]، وقد سبقه النوري (٢٩٥هـ) فيما نعلم فقال: ليس التصوف رسومًا ولا علومًا، ولكنها أخلاق[2].

ولكن ابن القيم يفضل تعريفًا أشمل من هذا المعنى، فيذهب إلى أن التصوف «زاوية من زوايا السلوك الحقيقي، وتزكية النفس وتهذيبها لتستعد لسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى ومعية من تحبه؛ فإن المرء مع من أحب»[3]، وبهذا التعريف جعل الشيخ ابن القيم قواعد السلوك والأخلاق أعم من التصوف، فالتصوف فرع من الأصل وهو علم السلوك كما يسميه، كما يظهر لنا في هذا التعريف جعله الغاية من سلوك الطريق هو الوصول إلى مقام المحبة.

ويبدو تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية في اتجاهه عندما يتناول التصوف -إلى المضمون دون أن يعنى بالمسميات المختلفة له- فهو في شرحه لمعنى الفقر -كما جاء بالكتاب والسنة- يرى أنه ضد الغنى الذي يبيح أخذ الزكاة أو الذي لا يوجب الزكاة:[4] ثم ينبه إلى استخدام اسم «الفقر» كاصطلاح يقصد به الزهد والعبادة والأخلاق كما يُسَمَّى أحيانًا تصوفًا، وبعد أن يعرض لوجهات النظر المختلفة التي تفرق بين مسمى الفقير والصوفي والتفضيل بينهما يقول: والتحقيق في هذا الباب لا ينظر إلى الألفاظ المحدثة بل ينظر إلى ما جاء به الكتاب والسنة من الأسماء والمعاني؛ والله قد جعل وصف

(١) السلمي «طبقات الصوفية» (ص ١٦٧).

(٢) «مدارج السالكين» (ص ٣١٧).

(٣) ابن القيم «عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين» (ص ١٠٥).

(٤) المصدر السابق (ص ١٥١).

أوليائه الإيمانَ والتقوى، فمن كان نصيبه من ذلك أعظم كان أفضل.[1] من هذه العبارة نري عناية ابن القيم بالمضمون دون الشكل، ولكنه -استخدامًا منه لاصطلاح القوم- يتوسع في شرح قواعد السلوك التي بيناها آنفًا، فيقسمها إلى ثلاث درجات -مستفيدًا بما فعل الهروي- وهي: تحسين الخلق مع الخلق في معاملتهم ومصاحبتهم وتحسين الخلق مع الله، ثم الدرجة الثالثة وهو درجة الفناء على قاعدته وأصله[2].

وقبل أن نمضي معه في شرح هذه الدرجات الثلاث فإنه ينبغي أن نوضح تعريفه للخلق وتمييزه بين الأخلاق المحمودة والمذمومة.

ويعرف ابن القيم الخلق بأنه: هيئة مركبة من علوم صادقة وإرادات زكية.

والمثل الأعلي في الأخلاق هو الرسول ﷺ؛ لأن خلقه هو أحسن الخلق.

وفي التميز بين الأخلاق المحمودة والمذمومة يجعل الأولى تنحصر في الخشوع وعلو الهمة، بينما أصل الثانية هو الكبر والمهانة والدناءة[3].

ولما كانت المحبة هي مركز الدائرة بالنسبة للمقامات الأخرى فقد أدار ابن القيم منازل العبودية - أو منازل السير إلى الله- وهو ما يسميه أيضًا تحسين الخلق مع الحق.

وكذلك اتخذ منها أساسًا لتحسين الخلق مع الخلق.

ولما كان من الصعب الفصل بين الجانب العقائدي والجانب الأخلاقي لأنهما من أعمال القلوب، فإننا سنحاول بمنهج تركيبي أن نعرض لطريق الوصول إلى الله بتحسين الخلق مع الخلق.

---

(١) «مدارج السالكين» (٢/ ٣١٨).

(٢) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ١٣٥).

(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ٣٥).

ويكاد ينفرد ابن القيم هنا بموقفه الخاص الذي لا يرى فيه الفصل بين العكوف على الله والخشية منه، والحياة في المجتمع، فإن القلب الواسع يسير بالخلق إلى الله ما أمكنه، فلا يهرب منهم ولا يلحق بالقفار والجبال والخلوات، بل لو نزل به من نزل، سار به إلى الله، فإن لم يسر معه سار هو وتركه، ولا ينكر هذا فالمحبة الصحيحة تقتضيه[1].

تحسين الخلق مع الخلق:

ونعود إلى شرحه للدرجات الثلاث التي بيناها في صدر الحديث، فقد بدأ بالقواعد الأخلاقية التي ينبغي مراعاتها في التعامل مع الناس، ذاهبًا إلى أن للعبد فيها أحد عشر مشهدًا حيث يخضع أولًا للمشيئة الإلهية، ثم ينتقل بين المشاهد المختلفة، من الصبر إلى العفو والرضى والإحسان والأمن والجهاد والنعمة والأسوة، ويختم ذلك بمشهد التوحيد.

أي أنه في وضعه للمبادئ الأخلاقية تعتبر أيضًا بمنازل السير إلى الله؛ لأن أعمال القلوب هي الأصل، وتتأثر بها الجوارح في العبادات والمعاملات؛ لأن خشوع القلب لله بالتعظيم والإجلال والوقار والمهابة والحياء، فينكسر القلب لله كسرة ملتئمة من الوجل والخجل والحب والحياء وشهود نعم الله، وجناياته هو، فيخشع القلب لا محاله فيتبعه خشوع الجوارح[2].

أما تفصيل المشاهد فهي: المشهد الأول: أن يرى أذي العباد له كالتأذي بالحر والبرد والمرض وهبوب الرياح وانقطاع الأمطار، ومادامت كلها من مشيئة الله فلا مجال للألم والحزن، فالراحة هنا صادرة عن إيمان بأن ما حدث من أذي بواسطة الخلق كائن لا محالة، وما للجزع منه وجه، وهو كالجزع

(١) ابن القيم «روضة المحبين» (ص ٣١٤).

(٢) ابن القيم «الروح» (ص ٢٣٢).

من الحر والبرد والمرض والموت[١]، ثم ينتقل إلى المشهد الثاني: مشهد التصبر في أحسن جزاء وأدعي للسرور والغبطة من الصبر، أحدهما بالاختيار، والثاني اضطرار علمنا أن الصبر الاختياري أفضل.

أما مشهد العفو والصفح: الذي يترك في النفس الطمأنينة والسكينة والعزة والرفعة؛ لأن التشفي -على العكس- يذل النفس، وعلم بالتجربة والوجود، وما انتقم أحد لنفسه إلا ذل[٢].

ويسمى المشهد الرابع مشهد الرضى: وهو أفضل مما سبقه؛ لأنه يتم للنفوس المطمئنة، لا سيما إن قابلها الأذى في سبيل مرضاة الله ومحبته، فهو دليل على المحبة الصحيحة؛ لأن العبد يعاني من المكاره في سبيل رضي محبوبه ﷻ، ويعبر ابن القيم عن هذا بعبارة موجزة رائعة المعنى؛ إذ يقول: «ومن لم يرض بما يصيبه في سبيل محبوبه، فلينزل عن درجة المحبة وليتأخر، ليس من ذا الشأن»[٣].

ولكن مشهد الإحسان أرفع درجة من المشهد السابق -وهو الرضى-؛ لأن مقابلة الإساءة بالإحسان سيؤدي إلى ربح حسنات المسيئ إليك ومحوها من صحيفته وإثباتها في صحيفتك، هذه النتيجة هي التي تهون تحمل الإساءة ومقابلتها بالإحسان، كما يهون من شأن الإساءة معرفة أن الجزاء من جنس العمل، فإذا ما عفوت عن مخلوق مثلك وأحسنت إليه -مع حاجتك وضعفك وفقرك وذُلّك- فهكذا يفعل المحسن القادر العزيز الغني في إساءتك، يقابلها

---

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ٣١٨).
(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص ٣١٩).
(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

بما قابلت به إساءة عبده إليك؛ فهذا لابد منه، وشاهده في السنة من وجوه كثيرة لمن تأملها»[1].

ويظهر أثر المشاهد السابقة على القلب، فيمده بالسلامة وهو إفراغه من شواغل الرغبة في الأذى أو الفعل والوساوس؛ لأن خلوه منها ألذ وأطيب، كما أنه حينئذ سينشغل بما هو أهم وأكثر خيرًا، وهنا يحس القلب بالأمن، وهذا هو المشهد السابع -مشهد الأمن-: وهو أن يترك المرء الانتقام والثأر فيبطل بذلك السلسلة المتصلة من الفعل ورد الفعل، فالانتقام يورث الخوف ويزرع العداوة في نفس الغير، ويقوي من شوكة عدوه، والعاقل لا يأمن عدوه ولو كان حقيرًا، فكم من حقير أردى عدوه الكبير؟[2].

أما المشهد الثامن وهو مشهد الجهاد، الذي يستلهمه ابن القيم من قوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [لقمان:١٧]، ويرى أن هذا الجهاد بمثابة عقد بيع مع الله وحده دون غيره، اشترى به تعالى من المجاهد نفسه وماله وعرضه، فليس للبائع إذن أن يطلب ثمنًا من أحد؛ لأن أجره على الله وحده، والأمر مؤيد بالنص وإجماع الصحابة، فقد رفض النبي ﷺ تعويض المهاجرين عندما عادوا إلى مكة منتصرين عن أموالهم التي استولت عليها قريش أو يضمن لهم دية من قتل في سبيل الله، وبعد قتال أهل الردة في زمن أبي بكر عزم على الحصول من المرتدين على مقابل ما أتلفه من أموال ونفوس المسلمين، ولكن عمر بن الخطاب قال للصديق حينئذ: تلك دماء وأموال ذهبت في الله، ولا دية لشهيد[3].

---

(١) نفس المصدر (ص ٣٢٠).

(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ٣٢١).

(٣) نفس المصدر والصفحة.

ويحتل مقام الجهاد هذا عند ابن القيم مقامًا خاصًا -لا سيما في تناوله لنظرية المحبة الإلهية كما سنري- وقد توسع في تفسير الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة:١١١] في أكثر من مناسبة[1] فالجهاد هو سنام العبادات وذروتها، وهو المحك والدليل المفرق بين المحب والمدعي[2]. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد حينما سيكون علينا أن ندرس مشهد الجهاد بالتفصيل.

بعد هذا، تأتي مشاهد النعمة والأسوة والتوحيد.

يقسم ابن القيم مشهد النعمة إلى عدة أوجه، أحدها النعمة التي يرى فيها العبد أن الله أنعم عليه بكونه مظلومًا ينتظر النصر أفضل من كونه ظالمًا ينتظر المقت، وأن يشهد نعمة الله فيها يكفر به عنه من الخطايا والذنوب فيما يلقاه من الهم والغم والأذى، ومنها نسبية المحن والبلايا، فإذا أصيب بمحنة في ماله أو بدنه فلينظر إلى سلامة دينه وإسلامه وتوحيده، وإن كل مصيبة دون مصيبة الدين فهينة.[3] إذ يهون وقع المصائب التي يعانيها إذا ما تأسي برسل الله وأنبيائه والصالحين من عباده، فإنهم أشد الخلق امتحانًا بالناس، وأذي الناس إليهم أسرع من السيل في الحدور[4].

أما المشهد الأخير فهو مشهد التوحيد الذي يختم به ابن القيم المشاهد كلها، إذ يجعله أجلها وأرفعها ويجعل فيه خلاصة ما قاله عن القواعد الأخلاقية،

---

(١) ابن القيم «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» (ص ٥٤) خصص بابًا في «عرض الرب تعالى سلعته الجنة على عباده ثمنها الذي طلبه منهم، وعقد التبايع الذي وقع بين المؤمنين وبين ربهم».

(٢) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ٣٢٢).

(٤) نفس المصدر (ص ٣٢٣).

فجعل امتلاء العبد بمحبة الله والإخلاص له ومعاملته هي الوسيلة الفعالة والمؤدية إلى تحمل كافة ما صاحب المشاهد السابقة برحابة صدر واطمئنان قلب؛ فإن التفويض لله والرضى به وبلقائه والفناء بحبه وخوفه ورجائه وذكره والتوكل عليه عن كل ما سواه فإنه لا يَبْقَى في قلبه متسع لشهود أذى الناس له، فضلًا عن أن يشتغل قلبه وفكره وسره بتطلب الانتقام والمقابلة[1].

وبعد أن ينتهي ابن القيم من هذه المشاهد ينتقل إلى الدرجتين الثانية والثالثة، اللتين بدأنا بهما الحديث عن القواعد الأخلاقية عنده، حيث يراها أعم من التصوف، وقد أخذ القسم الأول الحيز الأكبر من نظريته -كما مر بنا-، إذ وجه عنايته إلى تحسين الخلق مع الخلْق في معاملتهم وهو الدرجة الأولى، فإذا ما انتقل إلى الدرجة الثانية وهو تحسين الخلق مع الحق فهي عنده مبنية على قاعدتين؛ الأولى: أن يعلم العبد أنه ناقص، وكل ما صدر من الناقص ناقص، إن كان شرًّا وجب معه الاعتذار، وإن كان خيرًا وجب الاعتذار أيضًا لما يرى فيه من نقصان وقصور، «وبذلك مدح الله أولياءه»، بالوجل منه مع إحسانهم بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ [الأعراف:١٥٧]»[2].

أما القاعدة الثانية: فهي استعظام نعم الله التي لا تعد ولا تحصى، مما توجب الشكر ويعجز العبد عن الوفاء بها، فمعاملتك للحق سبحانه بمقتضى الاعتذار من كل ما منك، والشكر على ما منه عقد مع الله تعالى، لازم لك أبدًا، لا ترى من الوفاء به بُدًّا»[3].

(١) نفس المرجع (ص ٣٢٣-٣٢٤).

(٢) نفس المصدر (ص ٣٢٤).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ٣٢٥، ٣٢٦).

ويتدرج بنا ابن القيم بعد هذه المشاهد إلى الدرجة الثالثة من قواعد الأخلاق، وهي تمثل قمتها والغاية القصوى؛ لأن العبد مر بالدرجتين قبلها بتصفية الخلق من كل شائبة وقذي، فإذا تم هذا صعد السالك من تفرقته إلى جمعيته على الله، والعبارة التي تلي ذلك تفسر لنا لفظي التفرقة والجمعية اللذَيْن يستخدمهما شيخنا في حديثه هنا، فهو يقول -وكأنه يجمل لنا رأيه في التصوف بخاصة والمبادئ الأخلاقية بعامة-: فإن التخلق والتصوف تهذيب واستعداد للجمعية، وإنما سماه تفرقة لأنه اشتغال بالغير، والسلوك يقتضي الإقبال بالكلية والاشتغال بالرب وحده عما سواه»[1].

ولكن الاشتغال بالرب وحده ليس هو أسمى الغايات؛ لأنه يمثل أحد مرتبتي الغيبة، أما المرتبة الثانية فهي: الفناء في الفردانية، التي يسمونها حضرة الجمع، وهي أعلى الغايات عندهم[2]، ونسبة المعنى إليهم في قوله: «عندهم» ربما يقصد به الصوفية؛ فهو ليس رأيه، ولكننا إذا أكملنا باقي العبارة نجده يقول: كل هذا في دائرة الإسلام، ولكنه في مجال بيان الطريق الصحيح لمريدي حياة الوجدان وإحياء القلوب لينقذهم من طريق الصوفية المبتدعة، هذه ملاحظة لابد من تكرارها وتأكيدها حتى لا يظن أحد أن ابن القيم انقلب صوفيًّا، فهو أولًا وآخرًا عالم فقيه محدث ومفسر وأصولي وهي موهبة لا كسبية، لكن العبد إذا تعرض وصدق في الطلب رجي له الظفر بمطلوبه. والله أعلم[3].

ونفهم من هذا أن الشيخ يشاركهم -أي: الصوفية- في هذا المقام، وهذا يقتضي أن نعرض للمقامات عنده، التي سماها منازل العبودية بعد أن نبدأ الطريق الصوفي الذي سنتعرف من خلاله على موقفه الميتافيزيقي أيضًا.

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

الطريق الصوفي عند ابن القيم:

قلنا: إن الطريق الصوفي عنده يبدأ بتحديد المطلوب المحبوب وحده -وهو الله ﷻ- بالإيمان المجمل، أي: الإقرار بوجود الصانع[1]، ونظريته عن معرفة الله تتضمن تصديقه وتنفيذ أوامره أيضًا.

ولكنه يرتقي من مجرد الإقرار، فهي معرفة أولية، تليها معرفة أكثر عمقًا وأبعد آثارًا، وهي معرفة توجب الحياء، والمحبة له، وتعلق القلب به[2]، إن إفراد الله بالمحبة والخوف والرجاء والمعاملة هو في الحقيقة جنة الدنيا والنعيم الذي لا يشبهه نعيم، وهو قرة عين المحبين وحياة العارفين[3]، وعلي العكس من ذلك فإن سبب الآلام والأحزان والهموم هو عدم العلم بالمحبوب النافع[4].

وارتباطًا من الشيخ السلفي بالجانب العملي في الإسلام، لا يترك منزلة المحبة كهدف تتحقق به العبادة، بل يقترن ذلك بالناحية العملية وهي الانقياد له ولرسوله ﷺ دون ما سواه[5]، ويجعل الهدف والغاية من محبة الإنسان لربه هو العمل بما أراد الله فالاتحاد في المراد علامة المحبة الصادقة[6].

وإذا كان القلب هو ملك الجوارح، أو أنه في تعريف آخر أمير البدن[7]، فإن عكوفه على الله هو في الحقيقة عكوف على محبته، وبما للقلب من سلطان

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٠٠).
(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٦١).
(٣) ابن القيم «الوابل الصيب» (ص ٦٣).
(٤) ابن القيم «روضة المحبين» (ص ١٧٣).
(٥) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٤٨).
(٦) ابن القيم «روضة المحبين» (ص ٢٨٤).
(٧) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ٢٦١).

على الجوارح فإن المحبة العميقة الخالصة التي يكنها العبد لله تؤثر في هذه الجوارح، فتعكف بدورها على طاعته بالإخلاص له والمتابعة[1].

ومن هنا تتحقق نظرية المحبة في أعلى مراتبها وأكمل صورها، وهي المحبة لله ذاته -لا لغرض-، وهي مرادفة للرغبة في تحقيق مراد الله، فيكون المحب أصدق ما يكون عندما يصرح: أريد أن أنفذ أوامر ربي[2].

وفي نسق آخر، يرى أن الإنسان مسافر إلى الله، وهو في الدنيا في مرحلة انتقال[3]، مستخرجًا من الآيات القرآنية ما يستدل به على منازل القوم وتدرجها؛ فإن أولها: ﴿ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب]، وأوسطها: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [الأحزاب:٤٣]، وآخرها: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب:٤٤][4].

وسنصحب ابن القيم في أفكاره، إذ ذكر في القرآن ولاستخرج من الكتاب الآيات العيانية الممثلة في خلق العالم، والمثبتة لوجود الله وصفاته، كما سنصحبه منذ طرحه لقضية خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتولي الإنسان للخلافة في الأرض، لندرس موقفه من الإنسان، وننتقل معه لبيان النسق الإسلامي الذي يضع فيه الإنسان مسافرًا إلى الله، متدرجًا مع منازل العبودية.

الآيات العيانية- أو العالم الكبير

يذهب ابن القيم إلى أن مقدور الله يظهر في المخلوقات كافة، ومنها العالم الصغير -وهو الإنسان- والعالم الكبير، أي: الكون وآفاقه وما يشتمل عليه من مخلوقات، منظورة وغير منظورة، فهي الآيات العيانية الخلقية،

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٨٦).
(٢) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ٢٢٧).
(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ١١٠).
(٤) نفس المصدر (ص ٣٣).

فإن النظر فيها والاستدلال بها هو أحد الطرق للبرهنة على وجود الخالق جل شأنه، وهي تتفق مع آياته القولية التي يعرف بها أسماءه وصفاته وتوحيده وأمره ونهيه؛ «فالرسل تخبر عنه بكلامه الذي تكلم به -وهو آياته القولية- ويستدل على ذلك بمفعولاته التي تشهد على صحة ذلك، وهي آياته العيانية، والعقل يجمع بين هذه وهذه فيجزم بصحة ما جاء به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة»[1].

والدليل على حدوث العالم مستمد من أنه مخلوق مصنوع «تأمل حال العالم كله؛ علويه وسفليه» بجميع أجزائه: تجده شاهدًا بإثبات صانعه وفاطره ومليكه[2].

ومع هذا، فإنه يؤيد شيخه في الاستدلال على العالم بواسطة الله، فهو الخالق الصانع «وهو الذي أشارت إليه الرسل بقولهم لأممهم: «أفي الله الخالق الصانع، وهو الذي أشارت إليه الرسل بقولهم لأممهم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠]، إن هذا التساؤل الوارد في الآية يحمل في الوقت ذاته اليقين القاطع على أنه موجود: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات:٢٣] ويعجبه من ابن تيمية استشهاده بقول الشاعر[3] إذ يتساءل معلقًا: «كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء؟!»[4].

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٤٦٤).

(٢) «مدارج السالكين» (١/ ٩٥).

(٣) يقول الشاعر:

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

(٤) «مدارج السالكين» (ص ٦٠).

ومن المعروف أن علة احتياج العلم إلى الرب -سبحانه- عند المتكلمين هو الحدوث، بينما يرى الفلاسفة إنها الإمكان، ولكن ابن القيم لا يقع اختياره على أيّ منهما؛ لأن الصحيح هو أن العالم فقير بذاته إلى الله، والله الغني بذاته.

وتفسير المسألة عنده أن الإمكان والحدوث متلازمان وهم دليلان على الحاجة والافتقار بينما فقر العالم إلى الله -سبحانه- «أمر ذاتي لا يعلل، فهو فقير بذاته إلى ربه الغني بذاته، ثم يستدل بإمكانه وحدوثه -وغير ذلك من الأدلة على هذا الفقر»[1].

وفيما عدا ما تقدم، فإن تلميذ ابن تيمية ينظر في القرآن ليستدل بآياته على خلق العالم في ستة أيام[2]، كما يلجأ إلى الحديث ليشرح الترتيب الزمني للمخلوقات، فإن أولها القلم وآخرها الإنسان[3].

إنه ينبغي النظر إلى آيات الله الدالة على عظمته وربوبيته وقدرته التي يفصل ابن القيم القول فيها كل على حدة، وقد استخرج منها دلائل القدرة والعناية والتدبير، وعظمة الله تعالى وربوبيته وحكمته أنه لم يفصل بين الأدلة على وجود الله والدلالة على إثبات الصفات والأفعال؛ لأن النظر في المخلوقات العيانية هو دليل على الخالق الصانع المدبر، وهي في الوقت عينه دليل على صفات الكمال لله «والمقصود أن تنويع المخلوقات واختلافها من لوازم الحكمة والربوبية والملك.. فإن مخلوقاته هي موجبات أسمائه وصفاته»[4].

---

(١) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ٦).

(٢) «الروح» (ص ١٧٣).

(٣) «التبيان في أقسام القرآن» (ص٢٨-١٣٣)، و«الفوائد» (ص ٥٨).

(٤) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ١٥٢،١٥٣).

وهو هنا يفسر الآيات القرآنية، وسنرى أنه يتقيد بنفس الألفاظ الواردة بها: فإن الأرض من آيات الله التي ذكر بها الإنسان بقوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٢٠].

فإن خلقها وحدوثها وافتقارها إلى الصانع، كل هذا شواهد قائمة: مثل مياه البحر والمحيطات التي لا تغمر سطح الأرض مع كونها كروية، وكونها ذلولًا توطأ بالأقدام، وهي مقر الحيوان ومساكنه، وهي أيضًا مسخرة تحمل على ظهرها الأبنية الثقال، وتضم الأحياء على ظهرها، والموتى في بطنها.

وقد جعل الله فيها الجبال رواسي ليثبتها بها، وفي هذا كله دليل العناية الأزلية والحكمة الإلهية، فلم يخلقها صلبة كالحديد فيمتنع حفرها وشقها والغرس والزرع فيها، ولا لينة رخوة غير متماسكة فلا يستقر عليها الحيوان أو الأجسام، ولكنه خلقها وسطًا بين الصلابة والدماثة، هذا فضلًا عن تعدد أجناسها وصفاتها، فمنها الصلبة والرخوة، والسوداء والبيضاء، وما يصلح لنبات دون آخر، ومنها ما يصل إليه الماء بواسطة الأنهار، وغيرها تنبت بمياه الأمطار، إلى غير ذلك من التنوع والتغير.

وهنا يثور التساؤل الذي تدل إجابته على وجود الخالق وحكمته وعنايته «من الذي يمسكها أن تتحرك فتتزلزل، فيسقط ما عليها من بناء ومعالم؟ أو يخسفها بمن عليها فإذا هي تمور؟»[1].

إنها تكفي وحدها آية على وجود خالقها جل شأنه، وتدل أيضًا على صفات كماله وأفعاله[2].

ومع هذا، فإنها ليست وحدها المخلوقة لله، بل من آياته الأخرى الكواكب التي نشاهدها في الآفاق؛ كالشمس والقمر، النجوم التي تهدي في طريق البر

(١) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ١٨٧).
(٢) نفس المصدر (ص١٨٨).

والبحر، مع كثرة إعدادها وتفاوتها في الأشكال والمقادير، واختلاف أمكنتها، وسرعاتها وحركاتها المتباينة: إن هذه الكواكب وأحوالها جميعًا تدل على وجود الخالق، وتثبت صفات كماله وربوبيته وحكمته، فإذا كانت النجوم تهدي الأنوار في البر والبحر، فإن لها دلالتها للعقول أظهر من هذه الدلالة الحسية؛ «فهي هداية في طرق العلم بالخالق سبحانه، وقدرته، وعلمه، وحكمته»[1].

ومن الآيات الدالة أيضًا على الخالق وقدرته وحكمته، هذه الرياح التي نشاهدها ونلمس آثارها «من اختلاف طبائعها وصفاتها ومهابها وتصريفها وتنوع منافعها وشدة الحاجة إليها»[2].

ويذكر ابن القيم بالتفصيل أنواع الرياح المختلفة كلها التي يصرفها الله ويدبرها كيف يشاء، فيوجهها على تحقيق منفعة أو جلب عذاب، وتختلف في اتجاهاتها من أطراف الأرض المختلفة، كما أنها -بعد الإنسان- أقوى خلق الله، فقد استمد من الحديث الذي رواه الإمام أحمد في «المسند»، والترمذي في «جامعه» ما يدل على أن الرياح هي أقوى المخلوقات باستثناء ابن آدم، يليها الماء، فالنار، فالحديد، فالجبال، فالأرض[3].

لقد جعلها الله دليلًا على رحمته وسعة فضله؛ فهي رخاء، وذارية، ولاقحة، ومثيرة، ومؤلمة، ومغذية لأبدان الحيوان والشجر والنبات، كما جعلها أيضًا بمثابة عقوبة على من يشاء، فتصبح ولها صفات أخرى، إذ جعلها قاصفًا، وعاصفًا، ومهلكة، وعاتية «فهل ذلك من نفسها وذاتها أم تدبير مدبر شهدت الموجودات بربوبيته، وأقرت المصنوعات بوحدانيته؟»[4].

---

(١) نفس المصدر (ص١٧٨).

(٢) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ١٥٧).

(٣) نفس المصدر (ص١٧٦).

(٤) نفس المصدر (ص ١٧٧).

وكذلك السحاب؛ فقد أنشأه الله وحمله الماء وأحيا به البلاد، وأفناه بعد استفادة غرضه، ولو شاء لأدامه على طبيعته فعجز الناس عن دفعه، أو أمسكه فعجزوا عن الوصول إليه، فمن أنشأه غير الله بقدرته؟

أما دور الملائكة بالنسبة لكل ما تقدم، فإن لكل فريق منهم مهامًا خاصة: ففريق موكل بالشمس والقمر والنجوم والأفلاك، وطائفة للسحاب، وللنبات طائفة، وللجبال طائفة، ووكل بالأجنة والحيوان طائفة، وطائفة تختص بالموت، وفي أمور بني آدم: حفظهم وكتابة أعمالهم طائفة أخرى، فما من نفس «إلا عليها حافظ الملائكة يحفظ عملها وقواها، ويحصي ماتكتسب من خير أو شر»[1].

وأفضل الملائكة على سبيل التحديد هم: جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، الأول للوحي، وبه حياة القلوب والأرواح، وهو ملك موجود في الخارج، يرى بالعيان ويدركه البصر وفي ذلك رد على الفلاسفة القائلين بأنه العقل الفعال[2]، والثاني للمطر، وبه حياة الأرض، والثالث «صاحب الصور الذي إذا نفخ فيه أحيت نفخته -بإذن الله- الأموات وأخرجتهم من قبورهم»[3].

وخلاصة القول أن الرب تعالى يدبر بالملائكة أمر العالم، ولكن لا ينبغي أن نضعهم في مرتبة أعلى مما وصفهم به القرآن، وإذا كان الله تعالى يقسم بالملائكة في بعض الآيات القرآنية «فالأقسام بها في الحقيقة أقسام بربوبيته وصفات كماله»[4]، وبعد، فهذا هو العالم الكبير.

أما العالم الصغير، وهو الإنسان، فقد احتل نصيبًا كبيرًا من اهتمام شيخنا كما سنرى.

---

(١) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ٦٣).

(٢) نفس المصدر (ص ٧٧، ٧٨).

(٣) ابن القيم «زاد المعاد» (١/ ٦).

(٤) «التبيان» (ص ٨٧).

الإنسان «أو العالم الصغير»:

لجأ ابن القيم -كدأبه- إلى القرآن ليستخرج منه المكونات المادية والروحية للإنسان؛ إذ يرى أن لفظ الإنسان في القرآن لا يقصد به شخص معين كأبي جهل أو غيره -كما يقول كثير من المفسرين في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾ [الانشقاق:٦]؛ لأن القرآن أجل من ذلك «بل الإنسان هو الإنسان من حيث هو من غير اختصاص بواحد بعينه»[١].

ولهذا، فإنه تتبع المواضع التي ذكر فيها الإنسان بالكتاب، وساعدته حصيلته الوفيرة من المعرفة بالتفسير، واطلاعه على الحديث، ومعلوماته الفلسفية والكلامية: كل هذا شكل منها نظريته عن الإنسان، سواء تتبع قصة خلق آدم، أو بما اشتملت عليه الطبيعة البشرية من خير وشر والصراع والدائب بينهما.

لقد شغله النوع الإنساني، فأخذ يبحث في أصل الخلق الأول من المادة -وهي التراب- والروح، فأصبح «مضطرا على نوعين من الحياة بدنه، وحياة قلبه»[٢].

وعني بحياة القلب ما يملأه من معرفة الله والإيمان به، وهي معرفة فطرية جاء الرسل ليذكروا بها الإنسان.

وعندما فضله الله على باقي المخلوقات، وخصه بالخلافة، وأمر الملائكة بالسجود ففعلوا إلا إبليس، أصبح الصراع بينهما دائرًا في الحياة الدنيا، وهي مرحلة انتقال تتم بها دورة الإنسان ليعود في النهاية إلى المصير المحتوم، فالناس «منذ خلقوا لم يزالوا مسافرين، وليس لهم حط عن رحالهم إلا في الجنة أو النار»[٣].

---

(١) ابن القيم كتاب «الروح» (ص ١٢٦).
(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ٨٢).
(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٨٠).

ومن هنا كان من الضروري للناس من يرشدهم - وهم الرسل - وخاتمهم محمد ﷺ الذي «بعث هاديًا وداعيًا إلى الله وإلى جنته، ومعرفة بالله ومبيناً للأمة مواقع رضاه وآمرًا لهم بها ومواقع سخطه وناهيًا لهم عنها، ومخبرهم أخبار الأنبياء والرسل وأحوالهم مع أممهم، وأخبار تخليق العالم، وأمر المبدأ أو المعاد، وكيفية شقاوة النفوس وسعادتها وأسباب ذلك»[1].

ويصفه أيضًا بأنه «الأستاذ والشيخ والقدوة»[2].

فهناك إذن معرفة لله بواسطة الرسل الذين يُذَكّرون بني آدم، كما أن الاستدلال بآيات الله المتعددة يأتي مؤكدًا للمعرفة الفطرية ومطابقتها لها، كالاستدلال بالعالم المخلوق على وجود الخالق الصانع، والنظر في خلق الإنسان.

ويأتي دور التصفية بواسطة مجاهدة النفس لترك الشهوات فتؤدي إلى الوصول إلى المحبوب الأعلي[3].

وفي مجال الأخلاق، فإن الارتباط واضح بين معرفة الله وتوحيده الذي يعد كالشجرة في القلب وفروعها الأعمال الطيبة[4] وعلي العكس، فإن الكفر يورث الخصال السيئة؛ كالكبر والحسد والغضب والشهوة[5].

فإذا عدنا لدراسة موقفه من عالم الغيب المتصل بالألوهية وما وراء العالم وحقيقة الإنسان ودوره؛ فسنري إنه خطي خطوات كبيرة كشيخه، فإنه يعتمد على النصوص الواردة عن السلف لإثبات الصفات والأفعال لله وهي أدلة الكمال، ويستخدم أحيانًا نفس عبارات ابن تيمية للتعبير عن آرائه؛ مثل

(١) ابن القيم «زاد المعاد» جـ٣ ص (٧٠).
(٢) «مدارج السالكين» جـ٣ ص (٢٦٨).
(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٠٤).
(٤) نفس المصدر (ص١٥٦).
(٥) نفس المصدر (ص ١٤٩).

قوله: «إن الرسل -صلوات الله عليهم- لم يخبروا بما تحيله العقول وتقطع باستحالته، بل إخبارهم قسمان: أحدهما ما شهدت به العقول والفطر والثاني: ما لا تدركه العقول؛ كالغيوب التي أخبروا بها»[1].

فالمنهج الذي يفضله هو اتباع الأنبياء، ومن ثم إبعاد الآراء الكلامية والفلسفية كما ظهر لنا عند حديثنا عن منهجه.

ومن النظر في القرآن نعرف الله سبحانه.

«ومعرفة الله نوعان: معرفة إقرار، ومعرفة توجب الحياء والمحبة له وتعليق القلب به»[2].

والسالك إلى ربه لابد له من التقرب بالأعمال الظاهرة ثم بأعمال القلوب «وليس القرب من هذه المراتب كلها قرب مسافة حسية، ولا مماسة، بل هي قرب حقيقي، والرب تعالى فوق سماواته على عرشه والعبد في الأرض»[3].

ويبدو أنه خلص إلى القرب بهذا المعنى من شرح حديث التقرب بالنوافل الذي سيتضح عندما ننتقل لعرض الأحوال والمقامات عنده، وتفسيره للتجربة الذوقية.

خلق آدم عليه السلام:

اقتضت حكمة الله تعالى خلق آدم عليه السلام من مواد مختلفة: تراب الأرض والماء، فأصبحت كالحمأ المسنون، ثم جفت بواسطة الريح فصارت صلصالًا كالفخار، ثم قدر لها الأعضاء وغيرها، وأبدع تصويرها وتشكيلها حتى صارت جسدًا متكاملًا كأنه ينطق، إلا أنه لا روح فيه ولا حياة، فلما نفخ الله

---

(١) ابن القيم «الروح» (ص ٦٢).

(٢) «الفوائد» (ص ١٦١).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣ / ٢٧٢).

تعالى فيه نفخة، «انقلب ذلك الطين لحمًا ودمًا وعظامًا وعروقًا وسمعًا وبصرًا وشمًّا ولمسًا وحركة وكلامًا»(١).

ويستند ابن القيم في تفضيل آدم على الملائكة إلى عدة أسباب: منها العلم، وأنه خلاصة الوجود وثمرته، وأنه جمع ما فرقه في العالم في آدم «فهو العالم الصغير وفيه ما في العالم الكبير»(٢).

وبالنظر في القرآن يضع الشيخ إطار الصورة الصحيحة للإنسان الذي جعله الله خليفة في الأرض؛ لأنه الغاية التي من أجلها خلقت السموات والأرض والشمس والقمر والبر والبحر.

فإذا ما نظر في الحديث أيضًا عثر على المزايا التي اختص بها آدم وحده وهي «خلق الله له بيده، ونفخ فيه من روحه، وإسجاد ملائكته له، وتعليمه أسماء كل شيء»(٣).

ولعل أهم ما يوجه إليه البحث هو نسبة الروح إلى الله عند النفخ، فقد عرض ابن القيم للآراء التي دارت حول هذه المسألة، وعما إذا كانت هذه الروح من صفات الله، وإنها قديمة، أم أنها محدثة مخلوقة كباقي مخلوقاته.

إنه يرى أن الروح التي نفخها الله في آدم «ليس هي الله ولا صفته وإنما هي مصنوع من مصنوعاته، هي روح مخلوقة غير قديمة»(٤).

أما لفظ «الروح» كما وردت بالكتاب في مواضع متفرقة، فإن معانيها تختلف حسب ما ورد في سياق الآيات التي ذكرتها، فإن المراد بالروح في الآية: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، فقد جاءت ردًّا على سؤال يهود

(١) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ٢٠٤).
(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ٥٨).
(٣) ابن القيم «الروح» (ص ١٥٥).
(٤) ابن القيم «الروح» (ص ١٤٧-١٥٦).

المدينة للرسول ﷺ، ويعرفها السلف بأنها ملك عظيم «يقوم مع الملائكة يوم القيامة، وهي من قبيل الأمور التي لا تعرف إلا بالوحي»[١].

وأما أرواح بني آدم فهي ليست من الغيب، والمقصود بها الملك الموكل بالرحم لينفخ الروح في الجنين[٢].

فإذا كان ابن القيم يكثر من ترديد خلق الإنسان من المادة والروح، فإننا نعثر على التفسير المناسب لهذا التقسيم من شرحه «فمادة الروح من نفخة الملك، ومادة الجسم من صب الماء في الرحم فهذه مادة سماوية، هذه مادة أرضية»[٣].

وهذا هو السبب لما يلاحظ من اختلاف الناس، فمنهم من تغلب عليه المادة السماوية -وهي الروح- فتصبح روحه مناسبة للملائكة، منهم من تصير روحه ترابية لغلبة المادة الأرضية عليه «فالملك أب لروحه، والتراب أب لبدنه وجسمه»[٤].

ويلاحظ استخدامه لفظ الملك كأب للروح؛ لكي يعطي توضيحًا للاختلاف بين لفظي «الروح» المنسوبة إلى الله؛ أحدهما: عند ذكر خلق آدم عليه السلام، والثانية: عند الإخبار بمولد المسيح عليه السلام.

إن النص القرآني - يؤيد الحديث أيضًا- على أن الله تعالى هو الذي نفخ في طينة آدم، وإضافة الروح هنا إلى الله هي إضافة تخصيص وتشريف، وللتمييز بينه وبين النفخ المضاف إلى الله في مولد المسيح عليه السلام، فهو إضافة إلى الله أمرًا وإذنًا، وإلى الرسول مباشرة.

---

(١) نفس المصدر (ص١٥١).

(٢) نفس المصدر (ص١٥٥).

(٣) ابن القيم «الروح» (ص ١٤٨).

(٤) نفس المصدر والصفحة.

وقد مر بنا أن هناك ملكًا موكلًا بالنفخ في أرحام الأمهات -ويتم هذا عندما يتم الحمل من أب وأم- ولكنه عند مولد المسيح عليه السلام، كانت الروح المرسل إلى مريم مصطفاة من سائر الأرواح، وهو لمريم بمنزلة الأب لسائر النوع[1].

وللمقارنة بين خلق آدم والمسيح -عليهما السلام- يقول ابن القيم: «وأما ما اختص به آدم، فإنه لم يخلق كخلقة المسيح من أم، ولا كخلقه كسائر النوع من أب وأم، ولا كان الروح الذي نفخ الله فيه منه هو الملك الذي نفخ الروح في سائر أولاده، ولو كان كذلك لم يكن لآدم به اختصاص»[2].

ومهما يكن من أمر في المعاني الاصطلاحية المختلفة للفظ الروح، فإن الذي يستخلصه شيخنا من كل ما تقدم هو أن التعريف الصحيح للإنسان هو البدن والروح[3]؛ فإن «كلهم متفقون على أن الإنسان هو هذا الحي الناطق المتغذي النامي، الحساس المتحرك بالإرادة، وهذه الصفات نوعان: صفات لبدنه صفات لروحه ونفسه الناطقة»[4].

ويصبح من الضروري بيان رأيه في معنى الروح؛ إذ إنه سيقيم آراءه التي تدور حول الإنسان من تقسيمه له إلى بدن وروح، فالروح هي «جسم نوراني علوي خفيف، حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم» وقد اختار هذا التعريف لأنه الصواب وما عداه من أقوال فهي باطلة[5].

---

(١) ابن القيم «الروح» ص (١٥٥).

(٢) نفسه.

(٣) نفس المصدر (ص١٧٨).

(٤) نفس المصدر (ص١٩٦).

(٥) نفس المصدر (ص١٧٨، ١٧٩).

وإذا تساءلنا عن سبب اعتبار الروح جسمًا، فإننا لا نلبث أن نعثر على إجابته في موضع آخر؛ إذ يوضح أن المقصود بالجسم هو الجسم الاصطلاحي عند المتكلمين،ولكنها ليست جسمًا باعتبار وضع اللغة «ومقصودنا بكونها جسمًا إثبات الصفات والأفعال والأحكام التي دل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والصعود والنزول، ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والألم»[1].

وإذا كان النوع الإنساني هو أبدع المخلوقات وأحسن المصنوعات[2]؛ فإن ابن القيم يتخذه أحد الأدلة على وجود خالقه وصانعه، فإنه -فضلًا عن كونه يتفرد بالخلافة، فإن النظر في كيفية خلقه من الأمور التي حضت عليها الآية ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١].

الإنسان والخلافة:

نبه الله تعالى الملائكة على فضل آدم وشرفه منوهًا باسمه في الآية: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]، والتفضيل على الملائكة يرجع إلى ما ذكرته باقي الآيات من انفراد آدم بالعلم، ويضيف الشيخ إلى أنه خلاصة الوجود وثمرته[3].

وفي شرح ابن القيم للحديث الذي يقارن بين المخلوقات من حيث القوة فإنه يضعها في الترتيب التصاعدي التي: الأرض، فالجبال، فالحديد، فالنار، فالماء، فالرياح، فابن آدم، وسبب قوة ابن آدم -طبقًا للحديث «تصدق بصدقة بيمينه يخفيها عن شماله»[4].

---

(١) نفس المصدر (ص٢٠١).

(٢) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ١٨٧).

(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ٥٨).

(٤) ابن القيم «التبيان» ص (١٧٦) ويذكر أن الحديث رواه الترمذي في جامعه.

وربما يذهب إلى تفسير القوة هنا بالإرادة التي اختص بها الإنسان دون باقي المخلوقات المسخرة؛ لأن ما يشغله هو الصراع بين الخير والشر، فالطبيعة البشرية مشتملة عليها[1].

وفي تحليله النفسي للصراع بين الخير والشر، فإنه يضع الملك والعقل والقلب في جانب، يقابله الشيطان والهوى والنفس الأمارة، وقد ابتلي الإنسان بالحرب الدائرة بينهما: فإذا فاز الفريق الأول تم السرور والفرح والبهجة وانشراح الصدور، أما إذا كان النجاح من نصيب النفس والهوى والشيطان؛ فإن الهموم والأحزان وضيق الصدر هي النتائج المحققة[2].

وقد أقام الشيخ المذهب الأخلاقي بعامة، ورسم الطريق الصوفي بخاصة على أساس هذه النظرة للطبيعة الإنسانية- ولا سيما عند شرحه لوظائف النفس الثلاثة: اللوامة، والمطمئنة، والأمارة بالسوء.

أما نظريته عن النفس فإنه يحتاج إلى بحث لكي يستدل على أحد أسباب خلافة الإنسان، فقد وضع الشيخ الإنسان على قمة المخلوقات الأخرى؛ لأن له شأنًا ليس لسائر المخلوقات، ونعثر في تعريفه للنفس بأنها «مضاهاة للربوبية»[3] دون أن يفسر مباشرة سبب هذه المضاهاة.

وقد نظفر بتفسير آخر لقوله بأن النفس فيها مضاهاة للربوبية عندما ننظر في شرحه المستفيض من الناحية الفسيولوجية للإنسان،وانتقاله إلى تفسير العمليات العقلية، فربما يدفع العلم الإنسان بما يملكه من قدرات عقلية، والمجالات الرحبة التي يسمو فيها عن طريق العقل إلى الإحساس بهذا التفوق الذي دفع بفرعون إلى ادعاء الربوبية، ولا يمنع النفس من التشابه بفرعون

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (١/ ١٩٧).

(٢) ابن القيم «الفوائد» (ص ٥٤).

(٣) «مدارج السالكين» (١/ ٢٠٧).

إلا الإحساس بالعبودية[(١)]؛ فإن الإنسان كلما «شمخت نفسه ذكر عظمة الرب تعالى»[(٢)].

الإحساس بالعبودية إذن هو العاصم من هذا الزهو بالنفس والإحساس بالعلو، فالعلو آفات النفس، ويلحق بها أيضًا الكبر والحرص والحسد.

ونعود إلى النظر إلى الصراع النفسي بكيفية أخرى حيث يحتاج إلى الرياضة والمجاهدة للتخلص من الآفات والوصول إلى المحبوب الأعلى، فيتحقق كمال النفس في معرفة ربها وسلوك الطريق المؤدية إليه.

وهذه الحركة التي تدور في أعمال الإنسان، تصاحبها حركة خارجية -إن صح التعبير- يشاهدها ويراقبها عن كثب،وهي حركة الزمن حيث تنقضي الأيام والسنوات «والعجب كل العجب مِنْ غفلة مَنْ تُعَد عليه لحظاته، وتمضي عليه أنفاسه، ومطايا الليل والنهار تسرع به، ولا يتفكر إلى أين يحمل، ولا إلى أي منزل ينقل؟»[(٣)].

وإذا كان على الإنسان أن يتفكر، فالأولى به أن ينظر إلى نفسه، لأنه أبدع المخلوقات وهو دليل على وجود خالقه.

الإنسان دليل على خالقه:

يستند ابن القيم إلى الآية: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات:٢١].

وشرحه لهذه الآية يتضمن أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه؛ ولهذا دعاه خالقه إلى التفكر فيها، فإذا فعل الإنسان ذلك استنارت له آيات الربوبية؛ لأنه يرى في نفسه آثار التدبير المعجز في تكوينه، من اللحم والعروق والأعصاب والسمع والبصر والشم والنطق والذوق إلخ..ويشرح شيخنا بالتفصيل وظائف

---

(١) نفسه.

(٢) ابن القيم «الروح» (ص ٢٣٤).

(٣) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص٢٦٩،٢٧٠).

أعضاء الجسم الإنساني بكافة مشتملاته مستدلًا منها على كمال القدرة الإلهية والإبداع في الخلق، حتى يتأمل الإنسان الحِكَم الباهرة في صنعه وتكوينه «فإنه إذا نظر في نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمات، وأدلة التوحيد على ربه ناطقات، شاهدة لمدبره عليه، مرشدة إليه»[(١)].

ويعود فيردد نفس الآية؛ ليذكر أحوال الإنسان من مبدئه على نهايته ليصبح مرآة ينظر فيها قول خالقه ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات:٢١].

لقد اقتضى كمال الرب -سبحانه- وقدرته،وعلمه ومشيئته، وحكمته تنويع المخلوقات من الموارد المتباينة، فظهر التباين بين مخلوقاته في الصور والصفات والهيئات والأشكال والطبائع والقوى.

وبعد أن يذكر واقعة سجود الملائكة لآدم، يمضي في شرح وظائف الأعضاء ومكوناتها من نواحٍ فسيولوجية -ربما تجمع خاصة المعلومات الطبية المعروفة في عصره، ويبدو أنه في هذا البحث كان مطلعًا على مصادر مختلفة في الطب حيث يشير أحيانًا إلى سقراط وأفلاطون وجالينوس للبرهنة على حكمة الصانع وعنايته، فهو الحكيم العليم القدير ليرد على «جهلة الأطباء وزنادقة المتفلسفة والطبائعيين»[(٢)].

ولما كانت الرأس أشرف الأعضاء الإنسانية فقد أسهب في شرح مكوناتها ودلائل الحكمة من خلقها بهذه الصورة، وقسم الدماغ التي تعد للرأس كالقلب من البدن إلى ثلاثة أقسام: المقدم محل الحفظ والتخيل، والأوسط محل التأمل والتفكير، والأخير محل التذكر والاسترجاع[(٣)].

---

(١) ابن القيم «التبيان في أقسام القرآن» (ص ١٩٠).

(٢) ابن القيم «التبيان» (ص ٢٠٧).

(٣) ابن القيم «التبيان» (ص ٢٥٦).

ولكن كيف تتم العمليات العقلية والنفسية؟ إنه يذكر الرأيين المتعارضين في هذه النقطة، الأول: يرى أن محل صور العمليات هي النفس، والثاني: يرى أنه القلب، ولكنه يميل إلى الرأي الثاني فيقول: «والتحقيق أن منشأ ذلك ومبدأه من القلب، ونهايته ومستقره في الرأس»[1] شارحًا اختلاف الفقهاء أيضًا فيم إذا كان العقل في القلب أو في الدماغ ويذهب إلى أن «أصله ومادته من القلب وينتهي إلى الدماغ»[2]؛ لقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا وَءَاتَوْا ﴾ [الحج:٤٦].

وفي آية ثانية ورد فيها اسم القلب أيضًا بمعنى العقل -وهو تفسير غير واحد من السلف في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [ق:٣٧].

وهنا يقول ابن القيم: «وعلى كل تقدير فذلك من أعظم آيات الله وأدلته وقدرته وحكمته، كيف ترتسم صورة السموات والأرض والبحار والشمس والقمر والأقاليم والأمم في هذا المحل الصغير؟!»[3].

وقد لاحظنا أن الشيخ يضفي على القلب أهمية خاصة؛ فهو سيد الأعضاء، وملك البدن، وبه يتم التعقل، وهو محل المثل العملي بالله - لهذا فقد تقيد بالتعريف الدقيق للقلب للتفرقة بينه -كعضو في الجسم الإنساني- وكأداة للمعرفة، فالقلب طبقًا للتعريف الجسماني هو: «العضو اللحمي الصنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر» وهذا هو المعنى الحسي -أما الأمر المعنوي فإنه: «لطيفة ربانية رحمانية روحانية لها بهذا العضو تعلق

---

(١) نفسه.

(٢) ابن القيم «التبيان» (ص ٢٥٦).

(٣) نفس المصدر (ص٢٥٧).

واختصاص، وتلك اللطيفة هو حقيقة الإنسانية[١]، وقد خلق القلب للسفر إلى الله والدار الآخرة، ووجود الإنسان في الدار الدنيا موضع امتحان».

الإنسان والامتحان:

انتهى ابن القيم من تعريف الإنسان إلى أنه البدن والروح معًا، وعارض الرأي الذي يحصر الإنسان في هذا البدن المخصوص وحده.

إن الإنسان على الحقيقة -في تعريف شيخنا- هو عبارة عن «جسم مخصوص موجود في داخل البدن، مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس»[٢].

وهذا هو سبب اتجاه ابن القيم نحو الروح، ومحاولة دراسة أحوالها، وتفصيل القول في العلاقة بينها وبين البدن؛ لأن «عبودية الروح أصل وعبودية البدن تبع»[٣].

إن ابن القيم يتفق مع ابن حزم في القول بأن النفس والروح اسمان مترادفان، ومعناهما واحد[٤]، وقد ناقش الآراء المتعددة في الروح، وانتقل للحديث عن النفوس وأنواعها مستندًا إلى الآيات القرآنية؛ لأن أرواح بني آدم سميت في القرآن نفسًا، في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ [الفجر:٢٧]،

وقال تعالى: ﴿ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ [القيامة:٢]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف:٥٣]، كما تعددت الآيات الأخرى التي تحدثت عن النفس مستنتجًا أنها تطلق بها على الذات بجملتها؛ كقوله تعالى:

(١) ابن القيم «التبيان» (ص ٢٦٣).

(٢) ابن القيم «الروح» (ص ١٧٩).

(٣) نفسه (ص ١٤٧).

(٤) نفسه (ص ١٧٧).

﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل:١١١]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ جَعَلْنَا﴾ [المدثر:٣٨][1].

أما الفرق بين الروح والنفس فهو فرق بالصفات، لا فرق بالذات «وسميت الروح روحًا لأن بها حياة البدن، وسميت النفس نفسًا إما من الشيء النفيس لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشيء إذا خرج؛ فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نفسًا»[2].

ويبدو أنه يميل إلى اعتبار أن الروح متى حلت في البدن صارت نفسًا، وما دامت الروح والنفس شيء واحد وأن الفرق بينهما فرق بالصفات لا فرق بالذات، فإن من الخطأ القول بأن لابن آدم ثلاثة أنفس هي: المطمئنة، واللوامة، والأمارة، فحقيقة الأمر أنها نفس واحدة «ولكن لها صفات: فتسمي باعتبار كل صفة باسم»[3]، وبعبارة أخرى، إنها تكون مطمئنة، وتارة لوامة، وتارة أخرى أمارة[4].

وأفضل النفوس هي النفس المطمئنة؛ لأن الملك قرينها يسددها ويرغبها في الحق، ويزجرها عن الباطل، وذلك بخلاف النفس الأمارة، فإن الشيطان قرينها وصاحبها[5]. وقد اهتم الشيخ بتفصيل كل هذا، ولكن يصل إلى فكرة امتحان الله للإنسان، وتفسيره للقوى المؤيدة والمعارضة للنفس الإنسانية في إطار موقفه الميتافيزيقي واتجاهه الصوفي.

---

(١) ابن القيم «الروح» (ص ٢١٧).

(٢) نفسه (ص٢١٨).

(٣) نفسه (ص ٢٢٠).

(٤) نفسه (ص٢٦٧).

(٥) نفسه (ص٢٢٦، ٢٢٧).

فمن تفسيراته للآيات القرآنية يرى أن الله سبحانه امتحن الإنسان بهاتين النفسين: الأمارة واللوامة[1]، وزوده بالقوى التي تساعده في اجتياز هذا الامتحان، وتؤيده في الاحتفاظ بكون الإيمان والتوحيد التي زوده بها فجعل الملك قرينها، وأمدها بما علمها من القرآن والأذكار، أعمال النفس وأعمالها أيضًا بما يتعلق بأعمال القلب؛ كالإخلاص والتوكل والإنابة والمراقبة ومحبة الله ورسوله ﷺ، إلى جانب ما يتعلق بالجوارح على اختلافها؛ كالصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أكرم الله الإنسان بالنفس المطمئنة؛ «فهي نفس واحدة تكون أمارة، ثم لوامة مطمئنة، وهي غاية كمالها وصلاحها»[2].

وإذا ظفر الإنسان باجتيازه الامتحان بنجاح «فقد فاز بأكمل الثواب، وهو الفوز برضوان الله، والنظر إلى وجهه، ومجاورته في الجنة»[3].

ومن خلال النسق الصوفي الذي وضعه ابن القيم، يبدأ بأول منازل العبودية وهي «اليقظة»، فتستيقظ النفس حينئذ من غفلتها لتتذكر ما كانت عليه في الفطرة من الإيمان والتوحيد، وتظل تجتاز العقبات التي يضعها إبليس إذ يتمثل الابتلاء في عداوته، فلا يغتر الإنسان «يدخل عليه من الأبواب التي هي من نفسه وطبعه»[4].

ومما يخفف من صعوبة هذا الابتلاء - أو الامتحان- إن المرابطة في الدار الدنيا يسيرة جدًّا، فينبغي على النفس ألا تضعف عن ملاحظة قِصَر الوقت، وسرعة انقضائه، وهي تنتقل بين منازل العبودية[5].

---

(١) ابن القيم: «الروح» (ص ٢٢٦).

(٢) ابن القيم: «الروح» (ص ٢٢٧).

(٣) ابن القيم: «الوابل الصيب» (ص ١٨).

(٤) نفسه.

(٥) ابن القيم: «الوابل الصيب» (ص ٢٠).

وقد حدد ابن القيم هذه المنازل ووضعها في نسق صوفي كما يتضح لنا فيما بعد:

منازل العبودية:

عكف ابن القيم على كتاب الهروي الأنصاري «منازل السائرين» فصاحبه مع أفكاره، وشرح معانيه وسلك الطريق مع الصوفية، متقيدًا باصطلاحاتهم، عارفًا بدقائق أحوالهم.. فانتقل من مقام إلى مقام مفسرًا وموضحًا تفسيراتهم المختلفة، وهو إما مؤيدًا وإما معارضًا.

وفي تعريفه للأحوال يرى أنها الواردات والمنازلات، ثم تصبح مقامات «إذا ما تمكنت وثبتت من غير انتقال»[1].

ولئن كان الصوفية قد درجوا على تقسيم منازل السير إلى الله إلى أحوال ومقامات، وفرقوا بينهما، فاعتبروا الأحوال مؤقتة ومقدمة للمنازل المتصفة بالدوام والبقاء، فإن شيخنا قد استبدل بها ما أسماه «منازل العبودية».

وفيما عدا هذا فإنه لم يخرج عن اصطلاحاتهم التقليدية، إلا في الحالات التي كان يُفَصّل فيها المسائل ويضع لها الفروع، مع إدخاله لمقام المحبة في معظم المقامات الأخرى، وإيجاد الصلات بينها؛ كالصبر والتوكل والرضى، والربط بين منزلة المحبة والجهاد كما يأتي.

لهذا يجدر بنا أن نوجه اهتمامنا للخصائص المميزة للاتجاه الصوفي له، حيث يظهر في ترتيبه لمنازل العبودية وتفسيره لها كل على حدة.

من ذلك مثلًا: عدم تقيده بصفة المنازل وعددها[2]، وجعله مقام المحبة جامعًا لأغلب المقامات الأخرى؛ كالمعرفة والخوف والرجاء والإرادة[3]،

---

(١) ابن القيم: «مدارج السالكين» (ص ١٣٥).
(٢) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٢٢).
(٣) نفسه (ص١٣٦).

بل إن منزلة المحبة هي الروح والمقامات «التي متى خلت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه»[١].

ولابن القيم رأي في توضيح كيفية الانتقال من مقام إلى مقام، مستبعدًا أنها كمنازل السير الحسي بحيث ينتقل فيها السالك من حال إلى حال؛ لأن هذا محال[٢].

ولكنه يعود في موضع آخر فيرتب منازل العبودية معطيًا إياها معنًى حيًّا، فيقول: «فنذكر ترتيبًا غير مستحق، بل مستحسن، بحسب ترتيب السير الحسي؛ ليكون ذلك أقرب إلى تنزيل المعقول منزلة المشهود بالحس..»[٣].

والحق أننا لو نظرنا في تفسيره للمنازل، ومعنى الوصول، والذوق والإيمان فسيتضح لنا أنه يتخذ موقفًا واحدًا: فهو ينكر إحساس المسالك بالانتقال من مقام إلى مقام؛ لأن هذا لا يمكن تحقيقه، ولكن الحس بالمعنى الثاني الذي يقصده هو التجربة الذوقية، حيث يفرق فيه السالك بين حال وحال ومقام ومقام.

ومما يرجح هذا التفسير، إنه يرى أن التقرب إلى الله بالهمة فليس التقرب حركة، ولكنها عكوف وجمعية القلب على الإيمان بالله، ومحبته، وخشيته، وأفضل العبادات إنما هي «في الجمعية على الله ودوام ذكره بالقلب واللسان، والاشتغال بمراقبته، دون كل مافيه تفريق للقلب وتشتيت له[٤]، وإذا عكف القلب على المحبة، عكفت الجوارح على الإخلاص له والطاعة والمتابعة»[٥].

---

(١) «مدارج السالكين» (٣ / ٣).

(٢) «مدارج السالكين» (١/ ١٣٣).

(٣) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٣٩).

(٤) نفسه (ص٨٦).

(٥) كتاب «الفوائد» (ص ١٨٦).

وبعد أن يذكر المنازل وعددها عند الصوفية، يوضح أن القرب في هذه المراتب كلها ليس قرب مسافة حسية «ولا مماسة بل هو قرب حقيقي، والرب تعالى فوق سماواته على عرشه، والعبد في الأرض»[١].

ويزيد الأمر إيضاحًا حديثه عن الذوق كأمر باطن؛ لأن من باشر الإيمان قلبه فإنه يتذوق طعمه ويجد حلاوته؛ «فللإيمان طعم وحلاوة، ويتعلق بهما ذوق ووجد»[٢].

وما دام هو أمر باطن، فإن العمل دليل عليه، ومصدق له، ومن هنا يتبين خطأ من ظن أنه كالطعام والشراب الحسي للفم[٣].

ترتيب منازل العبودية:

استمد ابن القيم اسم منازل العبودية من الآية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. ويبدو أنه وقع اختياره على اسم منازل العبودية لكي يفترق عن المقامات الصوفية التي أدت بالبعض إلى إعلان إسقاط التكاليف عند الوصول إلى مقام الفناء؛ حيث لا يستحسن فيها السالك حسنة ولا يستقبح سيئة، فأراد الشيخ أن يؤكد العبودية لله، وأنه-على العكس «كلما تمكن العبد في منازل العبودية، كانت عبوديته أعظم، والواجب عليه منها أكبر وأكثر من الواجب على مَنْ دونه»[٤]، وهذه النتيجة التي توصل إليها هي في الحقيقة حركة رد فعل لمن «زعم أنه يصل إلى مقام يسقط عنه فيه التعبد»، وأعلن في وضوح أنه زنديق كافر بالله ورسوله ﷺ[٥].

---

(١) «مدارج السالكين» (٣/ ٢٧٢).

(٢) نفسه (ص٨٨).

(٣) ابن القيم: «مدارج السالكين» (٣/ ٨٨).

(٤) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٠٤).

(٥) نفسه (ص١٠٤).

وقد حاول أن يضع ترتيبًا منظمًا لمنازل العبودية كما يراها، مع التنبيه على أنها ليست كذلك عند الجميع؛ لأنه قد يعرض لأحد السالكين أعلى المقامات والأحوال في بداية سيره فتصبح مراحل الطريق على غير ما تصوره.

يرى ابن القيم أن أولها هو (اليقظة)، وهي: «انزعاج لردعة الانتباه من رقدة الغافلين»[1]، وهي بمثابة روعة عظيمة القدر والخطر، تعين على السلوك، وتنبه العبد فتتحرك همته إلى السفر إلى الله؛ لكي يعود التي الأوطان إلى سبي منها.

ونرى في أبيات الشعر التي أوردها الشيخ اتفاقًا مع قصة خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأكله من الشجرة، وخروجه من الجنة، فأراد ابن القيم أن يجعل أول منازل العبودية، وهي اليقظة؛ لكي ينتبه السالك إلى أن هذه الدنيا ليست دار القرار، وإنما وطنه هو الجنة، فيقول:

فحي على جنات عدن فإنها	منازل الأولى، وفيها التنعم
ولكننا سبي العدو، فهل ترى	نعود إلى أوطاننا ونسلم؟[2]

ويشير في البيت الثاني إلى العدو، وهو إبليس الذي سبي الإنسان وأخرجه من وطنه الأول، وهو الجنة.

وكان الهروي الأنصاري قد رأى في منزلة اليقظة أنها القومة لله المذكورة في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ﴾[3] [سبأ:٤٦].

---

(١) نفسه (ص١٢٣).

(٢) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٢٣).

(٣) نفسه (ص١٤١).

فإذا استيقظ العبد، خطرت له (الفكرة) وهي: «تحديق القلوب نحو المطلوب الذي قد استعد له مجملًا، ولما يهتد إلى تفصيله، وطريق الوصول إليه»[1].

ومتى صحت الفكرة، حل وقت المنزلة الثالثة في منازل العبودية، وهي (البصيرة) وهي نور في القلب، يبصر به العبد مشاهد القيامة من الجنة والنار، والحساب والعقاب، كما أخبر بها القرآن، فيتنبه إلى حقيقة دوام الآخرة وسرعة انقضاء الدنيا[2].

ويتحقق السالك بواسطة البصيرة- وهي: نور يقذفه الله في القلب- من حقيقة ما دعت إليه الرسل وكأنه يشاهدها رأي العين.

ويغلب على ابن القيم هنا اتجاهه السلفي في شرحه للدرجات الثلاث للبصيرة، أولها: في الأسماء والصفات، والثانية: في الأمر والنهي، والثالثة: في الوعد والوعيد، فإنه يتقيد بموقف السلف من هذه المسائل الثلاث:

أنه يثبت لله تعالى الصفات والفعال كما وردت بالكتاب والسنة، فتتحقق البصيرة التامة للسالك الذي يتقيد بهذا المنهج، ويصبح عنده أضعف الناس بصيرة «هم أهل الكلام الباطل المذموم الذي ذمه السلف»[3].

والمرتبة الثانية للبصيرة، هي البصيرة في الأمر والنهي، وعندها لا يقوم بقلب العبد شبهة «تعارض العلم بأمر الله ونهيه، ولا شبهة تمنع من تنفيذه وامتثاله والأخذ به، ولا تقليد يريحه عن بذل الجهد في تلقي الأحكام من مشكاة النصوص»[4].

---

(١) نفسه (ص١٢٣).
(٢) نفسه (ص١٢٣).
(٣) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٢٥).
(٤) نفسه.

ثم يمضي في شرح الوعد والوعيد -وهي المرتبة الثالثة للبصيرة- شارحًا الأدلة المؤيدة لقيام الله على كل نفس بما كسبت؛ لأن هذا هو موجب الألوهية والربوبية والعدل والحكمة، وأن المعاد معلوم بالعقل ويهتدي إلى تفاصيله بالوحي، فثبت أن الوعد والوعيد عن حق، وإنكاره «عجب من الإنسان، وهو محض إنكار الرب والكفر به والجحد لألوهيته وقدرته، وحكمته وعدله وسلطانه»[1].

وبحسب قوة البصيرة وضعفها تكون الفراسة، وهي إما علوية خاصة بأهل الإيمان، وأو سفلية بسبب الجوع والسهر والخلوة، وهي مشتركة بين المؤمن والكافر[2].

فإذا ما وصل السالك إلى التنبه، ثم التبصر، أخذ في (القصد) وصدق الإرادة، فأعد العدة للهجرة إلى الله، وقطع العلائق المانعة له، والقصد مقسم إلى ثلاث درجات: الأولى: للتخلص من التردد، والثانية: قطع السبب الذي يعوقه عن المقصود، والثالثة: الانقياد للعلم ليتهذب به السالك ويصلح «ويقصد إجابة داعي الحكم الديني الأمري كلما دعاه، فإن للحكم في كل مسألة من مسائل العلم مناديًا للإيمان بها علمًا وعملًا»[3].

أما آخر المنازل عند ابن القيم؛ فهو العزم «وهو القصد الجازم المتصل بالفعل»[4]، ويحتاج فيه السالك إلى (المحاسبة)؛ ليعرف ماله وما عليه، وهو يرى أن المحاسبة قبل (التوبة) في المرتبة، بينما يذهب الهروي الأنصاري إلى العكس، فيبدأ بالتوبة لأنها عنده أول منازل السائر.

(١) نفسه (ص١٢٦).
(٢) نفسه (ص١٣٠).
(٣) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ١٢٣).
(٤) نفسه (ص١٣٣).

وفي ختام هذا الترتيب يحرص الشيخ على التنويه بتداخل هذه المقامات؛ لأن (اليقظة) في كل مقام لا تفارق السالك، وكذلك (البصيرة) و(الإرادة) و(العزم)، وإذا كانت (التوبة) تعد أول المقامات فهي آخرها أيضًا[١].

من هذا يتبين لنا أن ابن القيم شارك الصوفية في اصطلاحاتهم، كان قريبًا من المنهج الصوفي السني بعامة.

كما أنه يمثل أحد دوائر التصوف السلفي وبسماته الخاصة التي تحدد لنظرياته معالم واضحة؛ كإحاطة المقامات بمنزلة المحبة، وربطه بين الجهاد والحب الإلهي، كما أنه يعارض الهروي في مسألة إسقاط الأسباب ويتخذ منها موقفًا وسطًا، ويناقش أيضًا فكرة العلم اللدني والمكاشفة، وله رأي في الزهد طرحه أثناء بحثه في المقارنة بين الغني الشاكر والفقير الصابر.

وهذا ما سنحاول أن ندرسه بشيء من التفصيل:

(أ) منزلة المحبة:

إن ابن القيم عندما كتب في نظرية الحب، كان يضع أمامه -وشأنه في هذا شأن الباحثين جميعًا- المصادر، كانت النصوص المنقولة عن أفلاطون وأرسطو تصب عينيه عندما عالج الحب الإنساني، وربما تأثر بهذه النصوص حين صاغ منزلة الحب الإلهي في إطار كتابه (روضة المحبين)، أنه بمعنى أدق أورد فقرات على لسان كل من أفلاطون وأرسطو؛ مثل قول الأول: (العشق حركة النفس الفارغة)[٢]، وتعريف الثاني للعشق بأنه: «عمي الحس عن إدراك عيوب المحبوب»، أو أنه: «جهل عارض صادف قلبًا فارغًا لا شغل له من تجارة ولا صناعة»[٣].

---

(١) نفسه (ص١٢٣).

(٢) ابن القيم: «روضة المحبين» (ص١٥١-١٨٣).

(٣) نفسه (ص١٥١).

وشأن ابن القيم هنا كشأنه عندما يستحضر أقوالًا لجالينوس في الطب مثلًا[١]، أو حينما أراد أن يرجع إلى الآراء التي قيلت في (الروح) بعد مفارقتها البدن، فإنه يقـول:

«لا تكاد تجد من تكلم فيها، ولا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل»[٢].

وإذا كان الشيخ يسترشد بالفقرات الآنف الإشارة إليها عندما تناول موضوع الحب، فإنه فعل ذلك عندما بحث الحب الإنساني في كتابه (روضة المحبين)، أما الدراسة التركيبية لموضوعات كتبه الأخرى، فإننا نراه يضع المحبة الإلهية وفق المبادئ الإسلامية، حيث تظهر النصوص القرآنية والأحاديث كمنبع للنظريات الذوقية عامة والمحبة خاصة.

ويظهر الأصل الإسلامي بوضوح عندما يصرح بأن الله -سبحانه وتعالى- خلق الخلق لعبادته هذه العبادة الجامعة لمحبته وطاعته والخضوع له «وهذا هو الحق الذي خلقت به السموات والأرض، وهو غاية الخلق والأمر»[٣]، فإذا كان الله هو المحبوب لذاته، فإن المقصود بهذه المحبة هو تنفيذ أوامره حتى يتحقق كمال المحبة، فإن «صحة المعرفة بالله وأمره وأسمائه وصفاته تؤدي إلى تجريد الانقياد له ولرسوله ﷺ دون ما سواه»[٤].

ومما يوضح أيضًا المقصود بحب الله لذاته، هو اقتران المحبة بالتوكل والإنابة، والتسليم والتفويض، وغيرها من منازل العبودية، حتى يضع السالك إلى ربه في طريق المهاجر.

---

(١) «التبيان في أقسام القرآن».

(٢) ابن القيم: «الروح» (ص ٣٨).

(٣) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ٢١٥).

(٤) ابن القيم: «الفوائد» (ص ١٤٨).

وإن الصورة الرمزية التي يجعل ابن القيم فيها الإنسان كالمسافر تكشف عن ارتباط الغاية بالعمل من أجلها، فيعود - في نسق آخر - فيجعل لأولياء الله في كل وقت هجرتين؛ أحدهما: إلى الله بالطلب والمحبة والعبودية وما إليها من باقي المنازل التي يعرفها الصوفية، والهجرة الثانية: إلى رسوله ﷺ «في حركاته وسكناته الظاهرة والباطنة، بحيث تكون موافقة لشرعه الذي هو تفصيل محاب الله ومرضاته»[1].

وهكذا، ولم ينس الشيخ الفقيه، أوامر الشرع -وهو يرسم الطريق الموصل إلى محبة الله لذاته التي يهدف منها إلى تحقيق المحبة الصادقة، ولا يصل إليها السالك إلا باجتياز أنواع الابتلاء المختلفة -ولا سيما الجهاد- فيظهر عندئذ من يحب الله لذاته فيبذل من أجله أعز التضحيات وأعلاها- وهي النفس- أو غيره الذي يطمع في «مخلوقاته من المأكل والمشرب والمنكح والرياسة، فإن أعطي منها رضي وإن منع منها سخط»[2].

ولئن كان ابن القيم قد علق بذهنه شيء من المؤثرات الأفلاطونية وهو يكتب عن الحب بشقيه كظاهرة إنسانية، ثم كمرحلة يرتقي فيها الصوفي إلى محبة الله[3] فإن حقيقة الأمر- كما يرى أستاذنا الدكتور النشار أنه «قد يقع الحافر على الحافر، ولكنه في نسق إسلامي بديع»[4].

ويكتمل هذا النسق الإسلامي إذا ما وسعنا دائرة البحث لكي تشمل مصنفات الشيخ الأخرى التي تضمنت نظرية الحب الإلهي -إلى جانب كتاب (روضة المحبين)، ويعني بها: طريق الهجرتين، ومدارج السالكين.

---

(١) ابن القيم: «طريق الهجرتين وباب السعادتين» (ص ٤).

(٢) ابن القيم: «طريق الهجرتين» (ص ١٥٠).

(٣) د.النشار: «أثر أفلاطون في نظرية الحب لدى ابن القيم» (ص ٣٣٣) (كتاب المأدبة).

(٤) ن.م ص (٣٧٧).

كما أننا لا نستطيع أن نتغاضى في هذا الصدد عن مضمون أحد مؤلفاته التي عالجت نظرية الحب من موقف جديد -وهو موقف الاقتداء بالرسول ﷺ إذا أراد المنهج في كتاب «زاد المعاد» كله حول مصاحبة الرسول في كل مراحل حياته...

والمحبة هنا تعني الاقتداء أيضًا، فهي ليست نزوعًا نحو الجمال، ولكنها طلب التقرب بتنفيذ أمره.

إن المحبة هي نقطة البداية التي يقترن فيها النظر بالعمل، ولم يكن «أفلاطون قطعًا يعرف العبادات وليس تصوره للألوهية كالتصور الإسلامي، وما كانت فكرته عن المحبة الإلهية تهدف إلى ما يرمي إليه ابن القيم من حب الله لذاته في مثل قوله، وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء، أن كل من أحب شيئًا دون الله لغير الله فإن مضرته أكثر من منفعته، وعذابه أعظم من نعيمه»[1]، فحب الله لذاته ترادف تمامًا البحث عن السعادة في تأليهه وعبادته وحده، وتنفيذ أوامره؛ لأنها قرة العيون[2].

وقد نفر انغماس الشيخ السلفي في المحبة الإلهية بتأثره بأشعار عشاق الصوفية التي كانت تملأ العالم الإسلامي في عصره[3]، إلا أننا نرجح أيضًا معرفته لتراث الزهاد والصوفية الأوائل وقد تحدثوا بلاشك في المحبة.

يقول أحمد بن أبي الحواري: «من أحب أن يُعرف بشيء من الخير أو يذكر به فقد أشرك في عبادته؛ لأن مَنْ عَبَدَ على المحبة لا يحب أن يرى خدمته سوي

(١) ابن القيم: «طريق الهجرتين» ص (٧٣).

(٢) نفسه (ص٧٠).

(٣) د. النشار: «أثر أفلاطون في نظرية الحب الإنساني» (ص ٣٦٣).

محبوبه»[1]؛ ويقول رويم البغدادي (٣٠٣هـ) «من أحب لعوض نغص العوض إليه محبوبه»[2]، وهو ما يتفق مع ماسبق آنفًا من رأي ابن القيم عن أثر المحبة لغير الله و ما تعود به على صاحبها من الضرر.

ويعرف المحبين عن المحبة بأنها: «أن تحب الله في عبادته، وتكره مايكره الله تعالى في عبادته»[3]، حيث يتفق أيضًا مع ما يذهب إليه البغدادي في كلامه عن المحبة؛ إذ أنها «الموافقة في جميع الأحوال»[4].

ألا يتفق هذا مع ارتباط العمل بالمحبة التي يؤكدها ابن القيم مرارًا؟ ويصبح حب الله لذاته معناه الدخول في طاعته والعكوف على عبادته، فإذا امتلأ القلب حبًّا له، خشع لا محالة «فيتبعه خشوع الجوارح»[5].

إن أعلي المقامات عنده، وهي التي يرتفع إليها السالك الحقيقي الذي دخل حقًّا في زمرة المحبين هو الذي يجيب إذا ما سئل عن الأعمال التي يريدها لأجاب على الفور: أريد أن أنفذ أوامر ربي حيث كانت وأين كانت جالبة ما جلبت، مقتضية ما اقتضت، جمعتني أو فرقتني، ليس لي مراد إلا تنفيذها والقيام بأدائها[6].

وما دامت أوامر الرب تعالى تقتضي الجهاد، فسيظهر فيها الحب الحقيقي، الذي يبذل الروح في سبيل محبوبه.

---

(١) السلمي «طبقات الصوفية» (ص ١٠٢).
(٢) السلمي «طبقات الصوفية» (ص ١٨٤).
(٣) نفسه (ص ١٦٣).
(٤) نفسه (ص ١٨٤).
(٥) ابن القيم: «الروح» (ص ٢٣٢).
(٦) ابن القيم: «طريق الهجرتين» (ص ٢٢٧).

(ب) علاقة الجهاد بالمحبة:

مر بنا أن ابن القيم خصص مشهد الجهاد كأحد المشاهد التي يرى فيها العبد ما يصيبه من أذى الغير؛ لأنه لابد أن يلاقي الأذى من «جهاده في سبيل الله، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وإقامة دين الله وإعلاء كلماته»[1].

والحق أن المتتبع للفكر السلفي يلاحظ مبدأ الجهاد لإعلاء سلطان الله تعالى ترسخ في عقول شيوخ المدرسة ونفوسهم؛ لأنهم أخلصوا في العكوف على التراث الإسلامي وتعمقوا فيه ودرسوه جيدًا، فجاءت عنايتهم انعكاسًا لما عرفوه وتعلموه، وقلما يخلو أحد مؤلفات السلفيين من ذكر الجهاد بما في كتب متصوفيهم وزهادهم.

وها هو ابن القيم يعالج موضوع الجهاد في أكثر من مؤلف ويتابع شيخه في اتخاذ الجهاد دليلًا حقيقيًا لمحبة الله، فيجعل الجهاد محور العبودية لله «فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه»[2].

وفي حديثه عن أفضل الأعمال يذهب إلى أن الأعمال تتفاضل بحسب أوقاتها «فأفضل العبادات في وقت الجهاد الجهاد، وإن آل إلى ترك الأوراد، من صلاة الليل وصيام النهار، بل من ترك إتمام صلاة الفرض، كما في حالة الأمن»[3]، وهو قد يعني أفضلية الجهاد في الحالة التي يصبح فيها فرض عين على كل المسلمين حيث تقتضي الضرورة الملحة قيام الكافة بواجب الجهاد أجل هذا يعني على أتباع مذهب وحدة الوجود قولهم بأن الإنكار يعد

(١) ابن القيم: «مدارج السالكين» (١/ ٣٢١).
(٢) نفسه (٢/ ١٩٦).
(٣) نفسه (١٢/ ٨٨).

من رعونات الأنفس المحجوبة بزعم «أن العارف لا ينكر منكرًا لاستبصاره بسر الله في القدر»[١].

وندع جانبًا الآن شرح ابن القيم لرأيه في خطأ النظرية الجبرية -فإن له موضعه- ونمضي معه في تعجبه الشديد من وصف الإنكار بأنه من رعونات النفس؛ لأن الرسل الذين بعثهم الله كانوا جميعًا قائمين بالإنكار على أممهم أشد الإنكار، وإذا خصصنا رسول الله -صلوات الله عليه- بالذكر لرأيناه يتشدد في الأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قال: «إن الناس **إذا تركوه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده**»[٢].

فالجهاد إذن هو مقصود الشريعة، وهو يشمل الإنكار باليد والإنكار باللسان، وإذا كان الصوفية يتحدثون كثيرًا عن الذكر وفضله، فإن شيخنا لا يعارضهم في ذلك، ولكنه يرى في الحديث «إن عبدي كل عبدي الذي يذكرني وهو ملاق قرنه» - «هو فصل الخطاب في التفضيل بين الذاكر المجاهد؛ فإن الذاكر المجاهد أفضل من الذاكر بلا جهاد»[٣]، كذلك يسهب في شرح الآيات الدالة على أهمية الجهاد[٤] في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة:١١١]، وفيها يؤكد الله -سبحانه- للمؤمنين الذين يبيعون نفوسهم في سبيله أن الجنة هي الثمن، فكيف يغفل ضعيف البصيرة عن هذا العقد المبرم مع الله لمجرد ما يراه من التعب والمشاق؟ يجيب ابن القيم على ذلك بقوله: «لأنه لم يشهد مايؤول

(١) ابن القيم: «مدارج السالكين» (٣/ ١٢٣).
(٢) «مدارج السالكين» (٣/ ١٢٣).
(٣) ابن القيم: «الوابل الصيب من الكلم الطيب» (ص٥٠).
(٤) «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» (ص٥٤).

إليه من العواقب الحميدة والغايات التي إليها تسابق المتسابقون وفيها تنافس المتنافسون»[١].

وهكذا، لم يترك شيخنا جانبًا من الجوانب في موضوع الجهاد إلا وعرضه بإفاضة وإسهاب، ولعل من أمتع الصور التي قدم فيها شخصية المجاهد هيصورة المحب الحقيقي لله، فإذا كان دليل المحبة الصحيحة هو تقديم الروح والمال في سبيل المحبوب «فالمحبوب الحق الذي لا تنبغي المحبة إلا له، وكل محبة سوي محبته فالمحبة له باطلة -أولي بأن يشرع لعباده الجهاد الذي هو غاية ما يتقربون به إلى إلههم وربهم»[٢].

وهنا نراه ينفصل انفصالًا تامًّا عن نظرية المحبة عند أفلاطون؛ لأنه يربط المحبة بالنسق الإسلامي وحده، فإن «الجنة ترضي منك بأداء الفرائض، والنار تندفع عنك بترك المعاصي، والمحبة لا تقنع منك إلا ببذل الروح»[٣].

(جـ) التوكل بين ظاهرة الأسباب وباطنها:

إننا نعلم أن الإمام الغزالي قال بإسقاط الأسباب، وربما كان متأثرًا بالهروي الأنصاري الذي ردد الفكرة في المجال الصوفي بكتابه (منازل السائرين)، ومن وراء ستار الاصطلاحات الصوفية أو هكذا فهم ابن القيم منه في أكثر من موضع، هو يقول في باب (التلبيس) إنه «اسم لثلاثة معان؛ أولها: تلبيس الحق سبحانه بالكون على أهل التفرقة، وهو تعليقه الكوائن بالأسباب والأماكن والأحايين، وتعليقه المعارف بالوسائط، والقضايا بالحجج، والأحكام بالعلل، والانتقام بالجنايات، والمثوبة بالطاعات»[٤].

---

(١) «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص١٩).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤).

(٣) «الفوائد» (ص٧٢).

(٤) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٣٩٤).

وإذا كان الغزالي قد نقل موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي، وهو العلم الطبيعي[١] فإنها بقيت في دائرة الصوفية تحتل مكانها البارز، لا سيما في التحامها مع مقام التوكل.

يقول ابن القيم: «وسر التوكل وحقيقته هو اعتماد القلب على الله وحده، فلا يضره مباشرة الأسباب مع خلو القلب من الاعتماد عليها»[٢]؛ ولهذا فهو يعارض الهروي بشدة في عبارته الآنفة الذكر، إذ يرى أن القرآن بل وسائر كتب الله، تضمنت تعليق الكوائن بالأسباب، والأماكن والأحايين... إلخ ما ذكره الأنصاري، ثم يستطرد معلقًا: «فإن كان هذا تلبيسًا، عاد الوحي، والشرع والكتب الإلهية تلبيسًا»[٣].

وربما كان عذر الهروي في انكسار الأسباب هو رغبته في الرد على القدرية، فألجأ هذا الموقف إلى الطرف المضاد لهم، فأنكر تأثير الأسباب إنكارًا تامًا، فقال مع غيره: «من المنتسبين للسنة يفعل الله الإحراق، والإغراق، والإحراق عند ملاقاة النار، والماء، والحديد، لأيهما»[٤].

ونعود مع ابن القيم لتنفيد آراء صاحب (منازل السائرين) الذي ردد قوله بإسقاط الأسباب في مواضع أخرى من كتابه، منها ما ذكره تحت اسم مقام الجمع[٥] محاولًا أن يستدل على صحة ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧].

---

(١) الدكتور النشار «مناهج البحث» (ص ١٥٧)، ويبرهن أستاذنا في كتابه هذا على أن المسلمين سبقوا ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها الأرسطاليسي؛ وهم: والبرنش، وبركلي وهيوم (ص ١٦٧).

(٢) ابن القيم: «الفوائد» (ص ٨٠).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٤٠٢).

(٤) نفسه (ص ٤٠٠).

(٥) ابن القيم: «مدارج السالكين» (ص ٤٢٦).

إن هذه الآية التي فهمها البعض على أنها أصل في الجبر لأنها تعبر عن سلب فعل الرسول ﷺ ونسبته إلى الله تعالى، ولكن ابن القيم يثبت أن هذا الفهم خاطئ؛ لأنه لو صح لاضطررنا إلى القول بأن الأفعال كلها -طبقًا لهذا التفسير- منسوبة إلى الله ﷻ؛ فيقال: ما صليت، وما صمت، وما ضحيت، ولا فعلت كل فعل إذ فعلته ولكن الله فعل[1].

أما التفسير الصحيح للآية السالفة الذكر، فإن الرسول -صلوات الله عليه- رمي المشركين بحفنة من الحصاء يوم بدر فأصابتهم جميعًا، فإذا ما عرفنا أن هذه الرمية لا تصل بطاقته وحدها إلى غرضها بمجرد إلقائها -بل لابد من قوة أكبر لكي تصل إلى هدفها البعيد مع القدرة أيضًا على إصابة كافة المشركين، فهمنا أن الآية تعني أن الرمي تم بفعل النبي ﷺ وأوصله الله إلى الأعداء، والدليل أنه -سبحانه- يقول في الآية نفسها: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾، فأعلمنا أنه -سبحانه وتعالى- أقام أسبابًا ظاهرة كدفع المشركين، وتولي دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب التي تظهر للناس، فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافًا إليه وبه، ﴿وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾[2].

ومن هذا النص نفهم أنه يقسم الأسباب إلى ظاهرة وباطنة، فأثبت الأولى للإرادة الإنسانية، وأرجع الثاني إلى الله تعالى، كيف يعود إلى تبديد فكرته عند كرمه عن توحيد الخاصة وهو عنده «إسقاط الأسباب الظاهرة»[3].

والحق أن هذا التقسيم سبقه إليه صاحب (منازل السائرين)، وقد حاول ابن القيم العثور على مبررات للهروي في هذا القول وفسره بأحد احتمالين:

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) المصدر عينه (ص ٤٢٧).

(٣) نفس المصدر (ص ٤٩٤).

إما أنه أراد بالأسباب الظاهرة نشاهدها وتظهر لنا لم نر لها تأثيرًا مع مباشرتها فإن هذه المباشرة لا تنافي إسقاطها، أو إنه أراد عزل الحركات والأعمال -أي: الأسباب الظاهرة- عن النجاح والنجاة، فهي ليست بذاتها سببًا في النجاة، ثم يقول شيخنا: «وعلى التقديرين -فهو غير مخلص» ويعود فيؤكد أن إسقاط الأسباب ليس من التوحيد «بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله بها هو محض التوحيد والعبودية»[1].

ولكن ينبغي على ابن القيم بعد نقده العنيف لصاحب (منازل السائرين) أن يوضح لنا رأيه في الأسباب بعد تقسيمها إلى ظاهرة وباطنة فيقول: «قف مع الأسباب حيث أُمرت بالوقوف معها، وفارقها حيث أُمرت بمفارقتها، كما فارقها الخليل وهو في تلك السفرة من المنجنيق حيث عرض له جبريل أقوى الأسباب فقال: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا»[2].

ولعل هذه النظرة الوسط للأسباب هي التي تفسر وقوع المعجزات -كما في المثال الذي قدمه مستشهدًا بإبطال فعل الإحراق في قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ مع وضع الأسباب في الإطار الذي رسمه ابن القيم بحيث ينبغي ألا تحول دون التيقن بأنها من فعل الله، وها هو الرأي النهائي للشيخ إذ يقول: «ودر معها حيث دارت، ناظرًا إلى من أزِمتها بيديه، والتفت إليها التفات العبد المأمور إلى تنفيذ ما أمر به، والتحديث نحوه، وارعها حق رعايتها»[3].

وتراه هنا يستخدم اصطلاح شيوخ الأشاعرة الذين عبروا بها عن موقفهم في إنكار العلية الأرسطاليسية وإنتاج (نظرية العادة وجريانها)[4].

(١) نفس المصدر (ص ٤٠٩).

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة.

(٣) «مدارج السالكين» (٣/ ٤٩٥).

(٤) د. النشار «مناهج البحث» (ص ١٥٧).

(د) الكشف:

يورد لنا ابن القيم الكثير من آراء الهروي الأنصاري، ومنها ما يتصل بفكرة أو المكاشفة، وقد أتت هذه الآراء متناثرة، فهي تارة مرتبطة بالوحي، وتارة أخرى يحاول تفسيرها بالإيحاء للأنبياء، كما يعطيها معنى العلم اللدني.

والأصل عنده في نظرية المعرفة -الذي يوجد فيها العلاقة بين النظر والتطبيق- هو أو «مبدأ كل علم نظري، وعمل اختياري هو الخواطر والأفكار، فإنها توجب التصورات، والتصورات تدعو إلى الإرادات تقضي وقوع الفعل، وكثرة تكراره تعطي العادة»[1].

أما المكاشفة الصحيحة -كما يعرفها ابن القيم- هي: «علوم يحدثها الرب -سبحانه وتعالى- في قلب العبد، ويطلعه بها على أمور تخفي على غيره»[2].

وهذا الكشف -على ما يحاول شيخنا تفسيره- يتفاوت في درجاته. فالدرجة الأولى للمكاشفة هي الوحي الذي يختص به الأنبياء؛ قال تعالى: ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ [النجم: ١٠]، ثم يليها في الدرجة الكشف الحاصل للكهان ومصدره الشيطان.

وكان ابن القيم على وعي بما يمكن أن يحدث من دعاوي باطلة تحت ستار الكشف وباسم الولاية، فقيد حدوده بصيغة قاطعة الدلالة على ضرورة اتباع الشريعة ليحذر من خطورة التوسع في هذا المعنى، فالكشف الصحيح: أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ وأنزل كتبه، معاينة لقلبه ويجرد إرادة القلب له، فيدور معه وجودًا وعدمًا[3].

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٦٤).

(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٢٢٢، ٢٢٣).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٢٢٦).

هذا فيما يتعلق (بالعلم)، فليس لأحد أن يدعي كما فعل ابن عربي مثلًا -بأن قلبه حدثه عن ربه- ويأتي بخواطر مخالفة لما نص عليه الكتاب والسنة.

والعلم الحقيقي هو الحاصل بالشواهد والأدلة، وأما غير ذلك فليس بعلم فالعلم اللدني، إذن هو: «ما قام الدليل الصحيح عليه: إنه جاء من عند الله على لسان رسله»[1]، فإذا كان الله -سبحانه وتعالى- قد أيد رسله بالأدلة والبراهين على صدق رسالاتهم وإنهم من عند الله، فلا مجال لغيرهم مهما بلغت به درجة الولاية الحديث بما يسنح لهم كما فعل أصحاب مذهب وحدة الوجود الذين تكلموا في الإيمان والسلوك والأسماء والصفات بزعم أنه علم لدني.

وإن العلم الذي يزعمه هؤلاء هو من لدن أنفسهم -أي: من عند أنفسهم لا من عند الله-[2]، وقد وصفهم الله بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران:٧٨]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ ﴿أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام:٢١].

كذلك الحال بالنسبة (للإرادة)؛ فقد خشي ابن القيم من الصوفية الجبرية الذين يفعلون المحظورات ويقترفون الآثام بزعم الكشف الذي دفعهم لهذه الأفعال.

فإن الكشف الصحيح هو «المطابق لمراد الرب الديني من عبده»، وهنا نظرنا إلى السبب الذي دفعه لاستخدام لفظ (الديني) فيقول: «وقولنا-الديني- احتراز من مراده الكوني؛ فإن كل ما في الكون موجب هذه الإرادة»[3].

ولكن ما هي الحجب التي تحول بين العبد وبين الكشف؟

---

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣ / ٤٣٢).

(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣ / ٤٣٢).

(٣) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣ / ٢٢٦).

يقسم ابن القيم هذه الحجب إلى أنواع ثلاثة؛ منها: الغين الذي يغشي القلب، وهو أرقها، فكان الرسول ﷺ يقول: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللهَ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً»[1]، والنوع الثاني: هو الغيم الذي يكون للمؤمنين.

يبقى الثالث: وهو لمن غلبت عليه الشقوة بتأثير الذنوب؛ قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

ولما كان إجمال الأحجب الحائلة بين القلب وبين الله تعالى في أربعة عناصر: «عنصر النفس، وعنصر الشيطان، وعنصر الدنيا، وعنصر الهوى»[2].

ولما كان الصوفية مجمعين على أن النفس هي الحجاب الأكبر؛ فقد جاهدوا لإزالة حجاب النفس للوصول إلى مقام المشاهدة، وهنا يلتبس الأمر عليهم فيظنون أنهم بالغيه ولكم هيهات..

وهنا يجزم ابن القيم بأنه لا يصح لأحد مقام المشاهدة، فهو من أوهام الصوفية، وإنما غاية ما يصل إليه العبد: الشواهد[3] كما ذكر ذلك الشبلي المشهور بشطحاته، والذي نفي مشاهدة الحق وصح بأن للعباد شاهد الحق فحسب.

والمقصود بشاهد الحق: «ما يغلب على القلوب الصادقة العارفة الصافية من ذكره ومحبته وإجلاله وتعظيمه وتوقيره بحيث يكون ذلك حاضرًا فيها، مشهودًا لها غير غائب عنها»[4].

---

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (ص ٢٢٣).

(٢) ابن القيم «نفس المرجع» (ص ٢٢٤).

(٣) ابن القيم «المصدر نفسه» (ص ٦٦).

(٤) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ٦٦).

ومع هذا فإنه لو دام الكشف للعبد لمحقه[١].

(هـ) الغني الشاكر والفقير الصابر:

كان هذا الموضوع مثار جدل طويل بين الفقهاء والصوفية، وكان الفريق الثاني يؤيد الفقير الزاهد؛ لأنه يتفق مع منحاهم في السلوك ونبذ الأموال، يقول ابن القيم: «وقد أكثر الناس في المسألة من الجانبين وصنفوا فيها من الطرفين، وتكلم الفقهاء والفقراء والأغنياء والصوفية وأهل الحديث والتفسير لمشمول معناها وحقيقتها للناس كلهم»[٢].

وقد وقف عالمنا أمام هذا البحث طويلًا وعرضه من كافة جوانبه بأمانة متخذًا موقف القاضي العادل الذي يقدم أدلة كل منهما بحياد تام ثم يفصح لنا عن رأيه في النهاية ويصدر حكمًا عادلًا ولكن بعد تفكير وبحث طويلين؛ لأنه ليس من السهل البت في الموضوع في سهولة ويسر، فالطائفتان متكافئتان من حيث تقديم الأدلة التي يمكن دفعها من الكتاب والسنة والآثار والاعتبار؛ ولذلك يظهر للمتأمل تكافؤ الطائفتين[٣].

ونرى من الضروري عقد مقارنة خاطفة بين منهج شيخنا وباحث آخر حديث -هو المستشرق جولد تسهير- الذي أعياه بحث الموضوع، ولم يعرض له بجانبيه فالتبس عليه الأمر وظن أن روح الزهد بدأت تتضاءل مع التقدم الحضاري للمسلمين؛ إذ يذهب إلى أنه كلما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذ الدنيوية كلما وجد هؤلاء الذين نشروا المثل العليا

(١) نفسه (٣ / ١٨٨).

(٢) ابن القيم «عدة الصابرين» (ص ١٤٦).

(٣) «نفس المصدر» (ص ١٤٦).

الإسلامية وذلك في نهاية الصدر الأول - أسبابًا وبواعث تدفعهم إلى إبداء استهجانهم لأنفسهم موقفًا خاصًا لا يحيدون عنه، وهو نبذ كل غاية دنيوية»[1].

وفي ضوء هذه النتيجة أخذته الدهشة واعتراه الذهول للثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون -وهو يقصد بعض الصحابة فيقول: «وأن القارئ لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة التي يبعثها في نفسه الوقوف على المقادير الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون إلخ»[2].

ولم يكن الأمر يحتاج إلى هذه الدهشة لو فحص جولد تسهير حجج الجانبين فمرد خطئه لا يرجع إلى محاولته البرهنة على فكرة سابقة فحسب، وإنما يتصل باصطدامه بحالات الاثراء التي قابلها عند بعض كبار الصحابة مما يتنافي مع روح الزهد التي تخيلها وحاول البرهنة عليها، وسيطرت عليه فكرة الزهد التي بدأت ساذجة كما تصور ثم تطورت،ولم ينتبه إلى أن كل من الفقراء أو الزهاد الذين فضلوا هذا الطريق -والأغنياء الذين لم يجدوا بأسًا من الاحتفاظ بالأموال، نقول: إنه لم ينتبه إلى أن كلًا من الجانبين يستند -كما بين ابن القيم فيما ذكرناه آنفًا- إلى نصوص صريحة من الكتاب والسنة، وربما يرجع خطأ هذا المستشرق إلى عدم فهمه لروح الإسلام؛ من أجل هذا ظن أن الزهد عند المسلمين الأوائل شبيه بالزهد عند الرهبان وهذا خطأ، فالحق -كما يقول ابن القيم- أن من السلف الصالح من اختار المال للجهاد به والإنفاق وصرفه في وجوه البر؛ كعبد الرحمن بن عوف وغيره من مياسير الصحابة...ومنهم من اختار الفقر والتقلل؛ كأبي ذر وجماعة من الصحابة معه، وهؤلاء نظروا إلى آفات الدنيا وخشوا الفتنة بها[3].

---

(١) جولد تسهير «العقيدة والشريعة» (ص ١٤٦).

(٢) «نفس المصدر» (ص ١٢٢).

(٣) ابن القيم «عدة الصابرين» (ص ٢٢٧).

ولما كان موقف كل منهما أعمق كثيرًا من مجرد النظر إليه على ضوء الفقر والغنى فإن جولد تسهير لم يستطع النفوذ إلى قلب الموضوع وجوهره ولم يجشم نفسه عناء البحث العميق الذي أراه ابن القيم؛ إذ وقف أمام وجهتي نظر الجانبين، يقول: «كل أمرين طلبت الموازنة بينهما ومعرفة الراجح منهما على المرجوح فإن ذلك لا يمكن إلا بعد معرفة كل منهما»[1].

إن علاج موضوع الزهد تحت عنوان: «الغني الشاكر والفقير الصابر» على بساطته إنما يدل على معنى عميق لم يفطن إليه جولد تسهير وأمثاله من المستشرقين الذين حصروا نظرية الزهد عند المسلمين في مفهومها عند المسيحيين.

إن ابن القيم في معالجته للموضوع يتجه إلى ابراز الأساس الحضاري للإسلام بدعامتيه المادية والوجدانية، فليس من وجهة نظر الإسلام إلا وسيلة للأخذ بأسباب القوة، وتدعيم كيان المجتمع الإسلامي كما سنرى سليمان ابن داود، وكذلك أغنياء الصحابة كانوا يرون ما في أيديهم لله رعاية ووديعة في أيديهم ابتلاهم به، لينظر هل يتصرفون فيه تصرف العبيد أم تصرف الملاك الذين يعطون لهواهم ويمنعون لهواهم[2].

ونظر الشيخ إلى زهد من وجهة نظر إسلامية بحتة حيث قسمه إلى زهد في الحرام -وهو فرض عين- وزهد في الشبهات بحسب مراتبها، وزهد في الفضول إلى أن انتقل للزهد الجامع لذلك كله- وهو الزهد فيما سوى الله[3]، فيجعله هنا وسيلة إلى أفضل العبادات في الجمعية على الله[4].

---

(١) «نفس المصدر» (ص ١٢٢).

(٢) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ١٣).

(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ١٦١).

(٤) «مدارج السالكين» (١/ ٨٦).

وتظهر الناحية الإيجابية للزهد الذي يعنيه ابن القيم عندما نراه يستشهد بأحد النصوص التي يستدل بها على ضرورة الانتصار لله وإعلاء كلمته عن طريق موالاة أوليائه ومعاداة أعدائه، فإن الله -سبحانه- أوحي إلى نبي من أنبيائه إن قال لفلان الزاهد: أما زهدك في الدنيا فقد تعجلت به الراحة، وأما الانقطاع إليَّ فقد اكتسبت به العز، ولكن ماذا عملت فيما لي عليك؟ فقال: يارب وأي شيء لك عليَّ؟ قال: هل واليت في وليًا أو عاديت في عدوًا؟"[1].

ونعود إلى دراسة المنهج العلمي الذي اتبعه شيخنا في دراسة موضوع الغني الشاكر والفقير الصابر حيث يقدم النصوص المؤيدة لكلا الجانبين ويصدر حكمه على ضوئها. وكان في إمكانه الفصل بينهما منذ البداية؛ لأن «أفضلهما اتقاهما لله تعالى» ولكن ابن القيم - العلم المتمكن من علوم القرآن والحديث- يعرض للمسألة بإسهاب لكي يوضح أولًا حجج الطرفين.

والميل إلى القول بأن مراد اهتمام الشيخ بطرح هذا النقاش المتعدد الجوانب هو محاولته الإجابة على السؤال التالي:

هل الإسلام دين زهد ورهبانية أم أنه يحض على التفاعل مع الحياة والأخذ بأسباب التقدم والحضارة؟

لعل مبعث اهتمامه بإيراد النصوص التي تدافع عن (الغني الشاكر) هو خوفه من أن يؤدي ترك الأموال إلى ضعف المجتمع الإسلامي وتدهوره؛ فمن فوائد المال أنه قوام العبادات والطاعات وبه قام الحج والجهاد، وبه حصل الإنفاق الواجب والمستحب، وبه حصلت قربات العتق والوقف وبناء المساجد والقناطر وغيرها"[2].

---

(١) ابن القيم «إعلام الموقعين» (٢/ ١٢٠).

(٢) ابن القيم «عدة الصابرين» (ص٢٢١).

فكيف يمكن تصور حال المجتمعات الإسلامية لو تخلت عن المال بدعوى الزهد؟ إن النتيجة بلاشك هي فقدانهم لمقومات القوة ووسائل الغلبة والمنعة، فيصبح المسلمون خاضعين بمحض إرادتهم لغيرهم لو أنصتوا لصوت الزهاد المطالبين بترك الجوانب المادية وراء ظهورهم.

والحق- كما يرى ابن القيم- أن الزاهد المعتكف في سلبية ليس هو المعبر عن روح الإسلام والمطبق لقواعده؛ لأنه انصرف عن مبدأ إسلامي من أهم المبادئ وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولنترك له السطور القادمة التي يعبر بها عن رأيه في قوة ووضوح حيث يقول: «وأما الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتصيحة لله ورسوله وعباده، ونصرة الله ورسوله ودينه وكتابه؛ فهذه الواجبات تخطر ببالهم فضلاً عن أن يريدوا فعلها، وفضلاً عن أن يفعلوها، وأقل الناس ديناً وأمقتهم إلى الله من ترك هذه الواجبات وإن زهد في الدنيا جميعًا»[1].

وبعد، فقد وضح لنا الطريق الصحيح عند ابن القيم، مبتدئًا بالإنسان وبيان أصل خلقه، ثم ربطه بالطريق إلى الله بواسطة معرفته وعبادته ومحبته.

وإذا شئنا استخدام المصطلح الفلسفي، فإنه حاول إيجاد الحل لمشكلة الإنسان؛ لأن الطبيعة البشرية مشتملة على الخير والشر[2]، أو بعبارة أخرى، ووفقًا للمصطلح الإسلامي: بين الفطرة وعداوة إبليس: عند بدء الخلق، فطر الإنسان على معرفة ربه؛ ولهذا فإن دور الأنبياء -عليهم السلام- هو تذكرته بالميثاق الذي أخذه الله تعالى عليه حينذاك.. وعندما فضله على باقي المخلوقات، وخصه بالخلافة، وأمر إبليس بالسجود له فأبى، زيّن له الأكل من الشجرة المنهي عنها، فأخرج آدم -عليه السلام- من الجنة، وما زالت

(١) نفس المصدر (ص ١٢١).

(٢) ابن القيم «مدارج السالكين» (١/ ١٩٧).

تلك الأكلة تعاوده حتى استولى داؤه على أولاده، فأرسل اللطيف الخبير الدواء على أيدي أطباء الوجود ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾[١] [طه: ١٢٣].

وتظل المعارك دائرة مع إبليس: ميدانها النفس، والجيوش الإسلامية كلها تحت لواء الإنسان، فإن أمراء هذا الجيش ومقدمو عساكره شُعَب الإيمان المتعلقة بالجوارح - وهي العبادات.. وشُعَبه الباطنة المتعلقة بالقلب[٢].

إن استخدام لفظي الجيش والجيوش ليس من قبيل الاستعارة اللغوية فحسب، بل إن ابن القيم يعنى باختيار ألفاظه ليدلل على تصوره لهذه المعركة الحقيقة، فيقول لخائر العزم، المنصرف إلى اللهو «الحرب قائمة وأنت أعزل»[٣].

إنها إذان حرب طاحنة، وهي لا تزال سجالاً ودولاً، إلى أن يستولي أحدهما على الآخر[٤].

وحتى في المواضع التي يجعل فيها الإنسان في موضع الامتحان، يغلب عليه التصور لهذه المعركة، فيعود إلى تشبيه القلم والمعرفة والإيمان والمحبة بالسلطان الذي يحاول قهر النفس، ولكنه بالرغم من هذا لا يقضي عليها تمامًا، فهي تتملل لتعيد فكرة من جديد، والمعركة دائمة مادامت الحياة.

فإذا غلبت النفس بهذا السلطان إلا أنه كعادة المقهور المغلوب، لابد أن يتحرك أحيانًا -وإن قلت- ولكن حركة أسير مقهور، بعد أن كانت حركته حركة أمير مسلط[٥].

---

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ٣٧).
(٢) ابن القيم «الروح» (ص ٢٢٧).
(٣) ابن القيم «الفوائد» (ص ٢٧).
(٤) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢/ ١٨٩).
(٥) ابن القيم «مدارج السالكين» (٣/ ١٨٩).

ويسير الركب بالإنسان لأنه على سفر، والدنيا سريعة الانقضاء مهما عاش فيها، بل إنه أسير إبليس، فيتحرق الإنسان شوقًا إلى الفكاك من أسره؛ ليعود إلى وطنه -أي الجنة-، وهي «دار النعيم المطلق»[1].

إن أسمى ما في الجنة هو رؤية الله تعالى؛ حيث يعود الإنسان الظافر إلى ربه محافظًا على ما في قلبه من كنوز الإيمان والتوحيد والإخلاص والمحبة والتعظيم والمراقبة[2].

ومما يساعد الإنسان على الاحتفاظ بهذه الكنوز، هو دوام النظر والاستدلال بالآيات العيانية الممثلة في خلق العالم والإنسان نفسه، والآيات القولية السمعية المتلقاة بالوحي عن طريق الأنبياء، فقد نوع -سبحانه- الأدلة الدالة عليه، وتنوع أفعاله ومفعولاته من أعظم الأدلة على ربوبيته[3].

والأنبياء -عليهم السلام- هم القدوة في سلوك الطريق إلى الله بما لاقوه من صعاب وأهوال، وهنا يصرخ ابن القيم، وكأنه يذكرنا بالنداءات المدوية للحسن البصري إمام البصرة، فينعي على اللاهين اللاعبين ضعف العزيمة ويتساءل:

أين أنت والطريق؟!

طريق تعب فيه آدم، وناح لأجله نوح، ورمي في النار الخليل، واضطجع للذبح إسماعيل، وبيع يوسف بثمن بخس ولبث في السجن بضع سنين، ونشر بالمنشار زكريا، وذبح السيد الحصور يحيى، وقاسى الضر أيوب، وزاد على

---

(١) ابن القيم «مدارج السالكين» (٢ / ٨٠).

(٢) ابن القيم «الوابل الصيب من الكلم الطيب» (ص ١٨).

(٣) ابن القيم «طريق الهجرتين» (ص ١٥٢).

المقدار بكاء داود، وسار مع الوحي عيسى، وعالج الفقر وذاق أنواع الأذى محمد ﷺ»[1].

بمثل هذه الآراء -وغيرها- أصبحت كتب ابن القيم- التي تحدث فيها عن الأذواق والمواجيد والقلوب- تعبر عن أحد التفسيرات التي لا غنى عنها إذا نظرنا إلى الإسلام في شموله، واتساع دائرته.

وننتقل بعد هذا للحديث عن التلميذ الثاني لابن تيمية الذي اتصل به ونقل عنه، وهو «ابن مفلح».

❑ ❑ ❑

(١) ابن القيم «الفوائد» (ص ٣٧).

ثانيًا: ابن مفلح (٧٦٢هـ)

هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، تفقه في المذهب الحنبلي حتى برع فيه ودرس وأفتى وناظر وصنف وحدث وأفاد في الحكم عن قاضي القضاة[1].

وصفه ابن القيم بأنه «ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح»[2].

وابن مفلح من تلاميذ ابن تيمية الذين نقلوا عنه كثيرًا وكان يداعبه بقوله: «ما أنت ابن مفلح بل أنت مفلح»[3]، ويذكر العليمي أنه كان خبيرًا بمسائل شيخه حتى أن ابن القيم كان يراجعه في ذلك[4].

كتب في الفقه وأصوله، ومؤلفه في أصول الفقه ليس للحنابلة أحسن منه[5].

واشتهر ابن مفلح أيضًا بكتبه الثلاثة في قواعد السلوك والآداب وهي: «الآداب الشرعية الكبرى، مجلدان، والوسطى مجلد، والصغرى مجلد»[6].

وسنتخذ من كتابه: «الآداب الشرعية الكبرى» أساسًا لدراسة موقف ابن مفلح من التصوف.

يبدو لمن يتصفح الكتاب أنه يجمع فيه المتفرقات من المؤلفات الشبيهة محاولًا التأليف بينها إذ يقول في المقدمة: «فهذا كتاب يشتمل على جملة كثيرة

(١) العليمي «المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد» (٢/ ٤٥٦).

(٢) جميل الشطي «مختصر طبقات الحنابلة» (ص ٦٦).

(٣) المصدر السابق والصفحة.

(٤) العليمي «تراجم..» (٢/ ٤٥٦).

(٥) «مختصر» (ص ٦٣).

(٦) العليمي (ص ٤٥٧) يقول السيد رشيد رضا: «المراد بالكبرى هذا الكتاب أي الذي أشرف على تحقيقه وطبع بمطبعة المنار سنة ١٣٤٩، وهو مكون من ثلاثة أجزاء».

من الآداب الشرعية والمنح المرعية يحتاج إلى معرفته أو معرفة كثير منه كل عالم أو عابد وكل مسلم»[1].

ولما كان ابن مفلح قد وجه عنايته للفقه، فقد اصطبغ كتابه بهذه الصبغة، فحرص على نقل آراء السابقين من الفقهاء في قواعد السلوك للترجيح بينها مع عدم مراعاة الترتيب والتنسيق.

ولهذا يحتاج كتابه إلى كثير من العناية لمحاولة استخراج آرائه بين النصوص الكثيرة التي أوردها عن غيره من الشيوخ، وبالرغم من كونه قريب الصلة من شيخه ابن تيمية ونقل عنه كثيرًا من آرائه فيما يتعلق بالحياة الوجدانية وأعمال القلوب، إلا أننا لا نستطيع القول بأنه تابع ابن تيمية في هذا الاتجاه، وهذا يحتاج منا إلى مزيد من التفصيل سنأتي عليه بعد قليل.

فقد مر بنا بأحد فصول هذا البحث أن ابن كثير قد وجهنا إلى ما لاحظه من ظاهرة زهد كبار المحدثين المتأخرين، ومما أكد ذلك أن ابن الصلاح والنووي كان لهما من الآراء في قواعد السلوك والأخلاق ما هو خليق يلفت نظر الباحث إلى مضمون أعمال القلوب التي كانت لصيقة بآيات الكتاب وسنة الرسول ﷺ وبعدت تمامًا عن مذاهب الصوفية، وهو ما تكلمنا عنه في حينه عند عرضنا لنظرية محيي الدين النووي، هذه الأعمال والأحوال التي أطلقت عليها أسماء مترادفة؛ كالزهد والرقائق والسلوك والآداب وغيرها.

ثم جاء ابن مفلح فأخذ على عاتقه تعميق هذا الاتجاه -فوجهنا لأي مؤلفات من هم أسبق من المحدثين المتأخرين، بعبارة أخرى فإنه لفت الأنظار إلى الأصول الأولى للزهد عند الأوائل، فيقول في مقدمة كتابه «الآداب الشرعية»: وقد صنف في هذا المعنى -أي: ما يسميه الآداب الشرعية- كثير من

---

(١) رشيد رضا «مقدمة الآداب الشرعية» جـ١ ط المنار سنة١٣٤٨ (ص٢).

أصحابنا؛ كأبي داود السجستاني صاحب السنن، وأبي بكر الخلال، وأبي بكر عبدالعزيز، وأبي حفص، وأبي علي بن أبي موسى، والقاضي ابن يعلى، وابن عقيل وغيرهم[١] ولما كان الكتاب لا يتضمن إلا الآداب فحسب بل يعرض فيه كثيرًا من الموضوعات التي لاتندرج تحت هذا العنوان فإن ابن مفلح يذكر أيضًا أنه قد صنف في بعض ما يتعلق به -كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والداء والطب، واللباس وغير ذلك الطبراني، وأبو بكر الآجري، وأبو محمد الخلَّال، والقاضي أبو يعلى، وابنه الحسن، وابن الجوزي وغيرهم[٢].

إن دراسة مضمون كتابه بما اشتمل عليه من موضوعاته المتنوعة يميل بنا إلى القول بأنه يمكن أن يوضع في مصاف «الإحياء» للغزالي من حيث الغرض وتشعب الموضوعات، ولكن لا يغيب عن بالنا الاختلاف الكبير بين الشخصيتين؛ فالغزالي صوفي وفيلسوف ومتكلم وفقيه، فانعكس أثر ذلك كله على مؤلفه، بينما ابن مفلح فقيه سلفي نبغ في المذهب الحنبلي وتعمق في دراسة الحديث؛ فجاء كتابه معبراً عن (الآداب الشرعية) من وجهة نظر علماء الحديث والفقه.

وهناك أمر نلحظه في كتاب «الآداب الشرعية» هو انصراف ابن مفلح عن العناية بالتنسيق؛ وربما مرد ذلك إلى كثرة المادة التي استهدف من جمعها الإفادة كما أفصح عن ذلك في المقدمة.

غير أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة استخدام المنهج التركيبي في بحث الموضوعات التي عالجها؛ لأنها تفيدنا في إلقاء الضوء على تصوره لهذه الآداب الشرعية التي يجمع لها النصوص من كافة المصادر، فأدي للتراث

(١) المقدمة (ص ٢).

(٢) نفسه.

خدمة كبيرة إذ حفظ بعض مضمون الكتب التي ربما لم تصلنا -والتي أشار إليها بالمقدمة.

وفي الكلمة الموجزة التي قدم بها كتابه ما يعبر عن هذا؛ إذ يقول: وقد اشتمل هذا الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على ما تضمنته هذه المصنفات- وهي التي أسلفنا الإشارة إليها- من المسائل أو على أكثرها، وتضمن مع ذلك أشياء كثيرة نافعة حسنة غريبة من أماكن متفرقة[(١)]، أضف إلى ذلك رغبته في جمع هذه المتفرقات من المصادر النادرة التي تعالج موضوعًا لا يتصل باهتمام الفقهاء فيذكر أن من علمه علم قدره، وعلم أنه قد علم من الفوائد المحتاج إليها ما لم يعلم أكثر الفقهاء أو كثير منهم لاشتغالهم بغيره، وعزة الكتب الجامعة لهذا الفن[(٢)].

وعلى هذا فإننا نستطيع بنظرة تركيبية توضيح آراء ابن مفلح في أطراف ثلاثة؛ وهي:

أولًا- موقفه من الصوفية.

ثانيًا- تفسيره للزهد.

ثالثًا- أعمال القلوب وآثار العبادات.

أولًا- موقفه من الصوفية:

لم يحدد ابن مفلح موقفه بصراحة إزاء الصوفية؛ ولهذا فإن الباحث يجد صعوبة في استخلاص موقفه بشكل محدد وقاطع، ولكن من الشواهد ما تميل بنا إلى القول بأن له نظرات نقدية للتصوف، وهي وإن لم تأت صريحة إلا أنها جاءت تلميحًا وراء النصوص الكثيرة المتشابكة لشيوخ وقفوا للصوفية بالمرصاد؛

---

(١) مقدمة الآداب الشرعية (ص ٢).

(٢) نفس المصدر (ص ٣).

أمثال ابن عقيل، وتلميذه ابن الجوزي، وعلى هذا فإن حرصه على الاقتباس منها يحملنا على الظن بأنه يوافق عليها ويحرص على تنبيه الأذهان إليها.

كذلك لا يفوتنا أن نذكر إحاطة ابن مفلح باختيارات أستاذه ابن تيمية، فلا نستبعد أنه مال إلى اتخاذ موقفه أحيانًا، لا سيما أنه يسوق كثيرًا من النصوص نقلًا عن رسالة شيخه المعروفة بعنوان: «التحفة العراقية» التي حوت أفكار الشيخ في قواعد السلوك والأخلاق، والتي نقد فيها أيضًا الاتجاهات غير السليمة للتصوف.

يقول ابن مفلح في موضوع النهي عن النظر إلى ما يخشى منه الوقوع في الضلال، ويحرم النظر فيما يخشى منه الضلال والوقوع في الشك والشبهة: ونص الإمام أحمد -رحمه الله ورضي عنه- على المنع من النظر في كتب أهل الكلام والبدع المضلة وقراءتها وروايتها[1]، وبعد الاستطراد في الحث على التمسك بالسنة والنهي عن البدع حيث أتى بنصوص وفيرة في هذا الصدد، يأتي برأي لابن عقيل[2]، ويذهب فيه إلى القول بأنه ما على الشريعة أضل من

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ٢٢٣).

(٢) نلحظ أنه نقل كثيرًا عن ابن عقيل في كتاب «الفنون»، وبذلك فقد أدخله في إطار الشيوخ الذين حازوا على رضاه وقد سبق لأستاذه ابن تيمية أن استبعد ابن عقيل من مذهب الإمام أحمد بسبب غلوه في التأويل. فإذا ما قرأنا العبارات المتفرقة التي أوردها ابن مفلح لابن عقيل نقلًا عن كتابه «الفنون» فإنه يمكن أن نستنتج بأن ابن عقيل قد عاد عن التأويل إلى منهج السلف.

يقول -مثلًا- رجعت إلى معتقدي في الكتب متبعًا للكتاب والسنة، وأبرأ إلى الله ﷻ من كل قول حدث بعد أيام رسول الله ﷺ وليس في القرآن ولا في السنة (الآداب الشرعية (١/ ٢٣٢)) مما يؤيد هذه الرواية، ما أورده ابن كثير في ترجمته عنه.

ومن المحتمل إن ابن تيمية لم يقرأ كتاب «الفنون» هذا الذي اتخذ منه ابن مفلح مرجعًا هامًا لمؤلفه «الآداب الشرعية» لعله أراد أن يصحح حكم أستاذه ابن تيمية على ابن عقيل.

وعلى أية حال فإن المسألة متروكة لبحث متخصص في ابن عقيل، ونحن نوجه عناية من يريد التصدي له إلى النصوص الكثيرة الواردة بكتاب «الآداب الشرعية» نقلًا عن كتاب «الفنون» والذي يبدو أنه في حكم الضائع.

المتكلمين والمتصوفين؛ فهؤلاء يفسدون العقول بالشبهات، وهؤلاء يفسدون الأعمال، ثم يقول: وقد خبرت طريق الفريقين؛ غاية هؤلاء الشك، وغاية هؤلاء الشطح، والمتكلمون عندي خير من الصوفية؛ لأن المتكلمين قد يردون الشك، والصوفية يوهمون التشبيه والأشكال، والثقة بالأشخاص ضلال، ما لله طائفة أجلّ من قوم حدثوا عنه، وما أحدثوا وعَوَّلوا على مارَوَوْا ولا ما رأوا"[1].

وواضح من كلام ابن عقيل هجومه العنيف على الصوفية، فإذا ما قام ابن مفلح ينقل العبارة التي يتهم فيها الصوفية بإفساد الأعمال وهدم قوانين الأديان وتوهم التشبيه والأشكال إلى آخر ما صاحبها من أوصاف ظاهرة القسوة، ليدلنا على اتجاه ابن مفلح من حيث الاقتناع والإيمان بصحتها.

وفي ختام البراهين التي يقدمها لإبطال البدع المضلة بصفة عامة يأتي إلى اختيار أهل الحديث باعتبارهم الطائفة الناجية القائمين بالحق[2].

وإلى جانب هذا، فإن ابن مفلح في مواضع متفرقة يبرز النقاط التي كانت موضع نقد للصوفية، وحسبنا أن نقف معه عند هذه المواضع: منها كراهة الكلام في الخطرات والوساوس مسجلاً نهي الإمام أحمد عن النظر في كتب الحارث المحاسبي، وحضه على التمسك بكتب الأثر؛ فالقارئ لها يجد ما يغنيه[3].

أما أحوال الصوفية التي يتمايلون فيها ويصيحون عند السماع؛ فقد عارضها ابن مفلح مستندًا إلى ما كان عليه الرسول -صلوات الله عليه- وصحابته؛ فقد كانت تفيض دموعهم وتقشعر جلودهم وتلين قلوبهم لذكر الله، ولم يحدث

---

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ٢٣٥).

(٢) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ٢٣٧).

(٣) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٨٨).

فيهم صعق أو غشيان، وعلى الرغم من أن الصعق والغشيان حدث لغير واحد من أعيان التابعين فإن الصحابة أفضل منهم؛ لقوتهم وكمالهم.

أما ما حدث بعد هذا لغير التابعين فإن هناك فرقًا بين الصادقين وغيرهم، فيعلق ابن مفلح على ذلك بقوله: «ولعمري أن الصادق منهم أعظم القدر؛ لأنه يدل على حضور قلب حي، وعلم معنى المسموع وقدره»[1].

ثم يبرهن على صحة رأيه بعدة أدلة من آراء ابن عقيل التي يذكر فيها أن الشريعة تنهي عن تحريك الطباع بالرعونات، وتمنع دق الطبول، ونهت عن الندب والنياحة والمرح وجو الخيلاء، فعلمنا أن الشرع يريد الوقار دون الخلاعة ويتساءل بعد ذلك في صيغة الدهشة والتعجب: فما بال التغبير والوجد وتخريق الثياب والصعق والتماوت مع هؤلاء المتصوفة؟![2].

ومعنى هذا أن ابن مفلح اتخذ موقف المعارضة من هذه التصرفات التي تتنافى مع الشريعة.

ثانيًا- الزهد:

يتقيد ابن مفلح بالتعريف الذي يضعه الإمام أحمد في تعريف الزهد؛ وهو أن الزهد في الدنيا قصر الأمل والإياس مما في أيدي الناس[3].

ويجمع مع هذا التعريف نصوصًا من السنة؛ فالحديث: «إن هذا المال حلوة خضرة، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع».

وقد أورد ابن مفلح الآراء الشارحة لمعنى الحديث، وهذا دليل حرصه على الدعوة للعمل به.

---

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٢٣١).

(٢) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٢٣٣).

(٣) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٢٥٢،٢٥٤).

فإن سفيان الثوري يرى أنه في إمكان الرجل أن يصبح زاهدًا بالرغم من كثرة أمواله إذا ما ابتلي صبر وإن أعطي شكر[١].

ويدعم هذا الرأي أيضًا بما ينقله عن ابن عقيل في كتاب «الفنون» الذي يذهب إلى فن تقسيم النفس المذمومة وغيرها فيقول: «ما قطع عن الله، وحمل النفس على محارم الله فهو الدنيا المذمومة وإن كان إملاقًا وفقرًا وما أوصل إلى طاعة الله فذلك ليس بالدنيا المذمومة وإن كان إكثارًا»[٢].

ويورد ابن مفلح رأيًا لشيخه ابن تيمية ومضمونه إنه إذا سلم القلب من الهلع، واليد من العدوان كان صاحبه محمودًا وإن كان معه مال عظيم[٣].

وكل هذه العبارات تتفق في المعنى كما يتضح منها، فالزهد عند هؤلاء جميعًا لا يرتبط بمدى الإكثار أو الإقلال من الأموال وغيرها من المتاع، وإنما يتصل بموقف الإنسان منها، فإن حلت من نفسه مكانًا بارزًا وأخذت بتلابيبه وجعلته فارغًا فاه نهمًا إلى المزيد منها؛ فهو ليس بزاهد حتى ولو كان مالكًا للقليل، أما إذا قبل المال بسخاوة نفس ولم يلق بالًا إلى نقصانه إذا نقص فيهلع، ولم يجعل همه كله في الحصول على المزيد؛ فهذا هو الزاهد حتى ولو كان غنيًا.

وهنا فيما يبدو هو التفسير الذي وقع عليه اختيار ابن مفلح، ويظهر فيه تأثره بأستاذه ابن تيمية.

ثالثًا- آثار العبادات:

يرى ابن مفلح أن القلوب تضعف وتمرض، وربما ماتت بالغفلة والذنوب وترك الإنسان أعماله فيما خلق له، ولكن ما علاجها؟

---

(١) ابن مفلح «الأداب الشرعية» (٢/ ٢٥٣).

(٢) ابن مفلح «الأداب الشرعية» (٢/ ٢٥٥).

(٣) ابن مفلح «الأداب الشرعية» (١/ ١٦٣).

هنا يورد الأدعية التي يدعو بها رسول الله ﷺ؛ منها: دعوة المكروب «اللهم رحمتك أرجو، فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين، وأصلح لي شأني كله، لا إله إلا أنت»[1].

كذلك نصيحته لرجل من الأنصار يقال له: أبو أمامة، علمه بها دعاءً ليذهب عنه همومه: قل إذا أصبحت وإذا أمسيت: «**اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال**»[2]، كذلك الفزع إلى الصلاة يؤدي إلى زوال الهموم عملًا بقوله تعالى: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة:١٥٣].

فإذا كانت القلوب قابلة لهذه الأعراض، التي يعدها ابن مفلح من قبيل الأمراض -فإن القلوب أيضًا على العكس من ذلك تحيا وتقوى وتصح بالتوحيد واليقظة[3].

ومصداق ذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام:١٢٢].

والذنوب تفعل فعلها في القلب، كما أخبرنا رسول الله ﷺ.

ولهذا فالهوى هو أخطر الأدواء، ومخالفته هو الكفيل بالقضاء عليه.

فإذا ما تمسكنا بالأحاديث الثابت صحتها عن رسول الله ﷺ في الأدعية المحققة للتوحيد والاعتماد والتوكل والرجاء لله تعالى وحده؛ أمكن تفريج الكروب، وإدخال السرور على القلوب، ومن ثم تحقيق السعادة.

وينتقل ابن مفلح من شرح تأثير الأدعية في القلوب إلى بيان ما للصلاة والجهاد من آثار أيضًا، فإذا كان الأطباء يرون أن سائر أنواع الرياضة ما يحقق

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ١٦١).

(٢) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ١٦١).

(٣) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٣/ ١٦٣).

سلامة أعضاء البدن وصحته؛ كرياضة المشي، وركوب الخيل، ورمي النشاب، والصراع والمسابقة على الأقدام[1] فإن الصلاة بحركاتها المختلفة التي تتحرك بها الأعضاء تؤدي إلى نفس الغرض، فإذا ما اتفق الأطباء على ضرورة تقوية أعضاء الجسد بالمران كما أسلفنا فكذلك النفوس، فإن رياضتها بالتعلم والتأدب والفزع والصبر والثبات والأقدام والسماحة وفعل الخير، وإذا تكرر ذلك مرة بعد أخرى صار عادة وطبيعة ثانية[2]، أضف إلى ذلك أثرها النفسي؛ إذ يحصل للنفس بالصلاة قوة وانشراح.. والجهاد أقوى من هذا المعنى وأولى[3]، وذلك امتثالًا لقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة].

كذلك ينبغي على العبد أن يستمر في دعائه لله تعالى دون كلل أو ملل، بشرط الإخلاص والطاعة واجتناب المعاصي، وإحسان الصلة بينه وبين ربه في الرخاء ليعرفه في الشدة، ويوجز ابن مفلح كل هذا في عبارته قائلًا: «فالعارف يجتهد في تحصيل أسباب الإجابة من الزمان والمكان وغير ذلك، ولا يمل ولا يسأم، ويجتهد في معاملته بينه وبين ربه ﷻ في غير وقت الشدة؛ فإنه أنجح»[4].

ويؤيد ابن مفلح ما ذهب إليه ابن الجوزي، يقطع فيه بأنه ينبغي على العقل أن يجعل شغله خدمة ربه؛ فهو الكفيل بملء القلب أنسًا وبهجة مع الخشية والخوف، ثم يستطرد: «وإني لأعجب من الصوفية إذا مات لهم ميت كيف يعملون دعوة ويرقصون ويقولون: وصل إلى الله ﷻ فأمنوا أن يكون وقع

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٤٠٩).
(٢) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ١٦٨).
(٣) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ١٧٢).
(٤) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (٢/ ٤٠٩).

في عذاب، فهؤلاء سدوا باب الخوف وعملوا -على زعمهم- على المحبة والشوق، وما كان العلماء هكذا!»[1].

ولم يعلق ابن مفلح على هذا الرأي؛ مما يجعلنا نظن أنه يؤيده.

ويتضح لنا مما تقدم أنه كان معبراً عن الاتجاهات السلفية الصحيحة من حيث التقيد بالنصوص وتفضيل المنهج النقلي، مع العناية باستخراج ما يتفق معها وأعمال القلوب، فليس الحديث عن أعمال القلوب وقفًا على الصوفية وحدهم، بل العكس، إن الحرص على اتباع المنهج السلفي كان جديرًا بإنضاج هذه المواهب المتعددة الاتجاهات، فقد كان ابن القيم -كما أوضحنا ذلك خلال الحديث عنه- متعدد الثقافة، فأخرج لنا من المؤلفات؛ مثل: «مدارج السالكين» ما يجعل الباحث يظن أنه عاش من أجل كتابته وحده ثم سرعان ما نكتشف أنه كتب غيره بنفس العناية والاهتمام، وتلاه ابن مفلح فأخرج موسوعته «الآداب الشرعية»؛ لكي تجمع ما تناثر من النصوص حتى يحافظ على تراث الأوائل، ثم لا يمنعه ذلك من الشرح والتعليق والتصريح بآرائه المؤيدة أو المعارضة.

أما التلميذ الثالث لابن تيمية -وهو: ابن رجب- فنراه يسلك طريق النووي والزهاد الأوائل.

□ □ □

(١) ابن مفلح «الآداب الشرعية» (١/ ١٦٦).

ثالثًا- ابن رجب (٧٩٥هـ)[١]

هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن عبدالرحمن بن الحسن الشهير بابن رجب، ولا تذكر المصادر سنة مولده ولكنها تجمع على أنه قدم من بغداد مع والده إلى دمشق وهو صغير سنة أربع وأربعين وسبعمائة[٢].

وإذا عرفنا أنه كان يعقد المجالس للوعظ وتذكير القلوب اتضح لنا ميله إلى الكتابة أيضًا في هذا الموضوع، وقد وصفوا مجالسه بأنها كانت للقلوب صارعة، وللناس عامة مباركة نافعة، اجتمعت الفرق عليه، ومالت القلوب بالمحبة إليه[٣].

ونستنتج من العبارة التي أجمعت عليها المصادر وهي تذكر أنه قدم بغداد وهو صغير وأجازه ابن النقيب والنووي، هذه العبارة تشير إلى أنه اتصل بالإمام النووي المحدث الشهير، كما تفسر لنا عنايته بشرح الأربعين للنووي[٤]، لاسيما وأنه أتقن الحديث وصار أعرف أهل عصره بالعلل وتتبع الطرق[٥].

---

(١) ألحقنا ابن رجب بتلميذي ابن تيمية (ابن القيم وابن مفلح)؛ لأنه من الرعيل الذي تخرج بالمدرسة السلفية، ومن أشهر من تكلموا في الزهد بعد عصر ابن تيمية، ولئن لم يتصل به فإنه ينتمي إلى المذهب الحنبلي الذي أخلص له ومن كان من أبرز شيوخه، ونحن نعلم أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين المذهب الحنبلي ودائرة السلفيين، وقد ترجم لابن تيمية في كتابه «الذيل على طبقات الحنابلة» مطبعة السنة المحمدية، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي (١٣٧٢هـ-١٩٥٣م) من (ص ٣٨٧ إلى ٤٠٧).

(٢) ابن العماد «شذرات الذهب» (٦/ ٣٣٩) والعليمي «المنهج الأحمد» (٢/ ٤٧٠) مخطوط وجيل الشطي «مختصر طبقات الحنابلة» (ص ٦٤).

(٣) ابن العماد «شذرات الذهب» (٦/ ٣٣٩).

(٤) طبع هذا الكتاب بعنوان: «جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم» مصر ١٣٤٦هـ.

(٥) «شذرات الذهب» (٦/ ٣٣٩).

ويجمل بنا أن نذكر أن عناية ابن رجب بشرح الأحاديث التي سبقه إلى جمعها النووي تكشف عن الاتجاه الوجداني لشيوخ السلف، فقد اعتمد النووي بدوره على ابن رجب، وأملي الحافظ أبو عمرو بن الصلاح مجلسًا سماه: «الأحاديث الكلية» جمع فيه الأحاديث الجوامع التي يقال: إن مدار الدين عليها..ثم إن الفقيه الإمام الزاهد القدوة أبا زكريا يحيى النووي -رحمة الله عليه- أخذ هذه الأحاديث التي أملاها ابن الصلاح وزاد عليها تمام اثنين وأربعين حديثًا[١].

ارتبط إذن ابن رجب بمضمون الحياة الوجدانية عند السلف التي يعبر عن جانب منها علماء الحديث على مر العصور، ولم يقتصر الأمر إذن على المتأخرين منهم كما يذكر ابن كثير، وقد وضح لنا ذلك عند حديثنا عن ابن مفلح.

ومما يؤكد هذا هو ما يشرحه ابن رجب بإسهاب، فيذكر أن جوامع الكلم التي خص بها النبي ﷺ نوعان؛ أحدهما: القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠]، وهي الآية التي يستدل على إحاطتها الشاملة بقول الحسن البصري: «لم تترك هذه الآية خيرًا إلا أمرت به، ولا شرًّا إلا نهت عنه»[٢].

أما النوع الثاني من جوامع الكلم: فهي في كلام الرسول -صلوات الله عليه- الذي لقي اهتمام علماء المسلمين، منهم ابن السني بكتابه «الإيجاز»، والقاضي أبو عبدالله القضاعي بمؤلفه «الشهاب في الحكم والآداب»، وصنف

---

(١) ابن رجب «جامع العلوم والحكم» (ص ٣).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

على منواله قوم آخرون فزادوا على ماذكره زيادة كثيرة، وأشار الخطابي في أول كتابه «غريب الحديث إلى يسير من الأحاديث الجامعة»[١].

من المفيد إذن في بحثنا أن نعرض لآراء ابن رجب لنري مدى الترابط بين شيوخ السنة والحديث، أنه لم يختط طريقًا مختلفًا عنهم وإنما أعاد لنا تصور حياة الزهد عند الأوائل، وذكرنا بالآيات والأحاديث في هذا المجال، وردد أقوال السابقين التي تدخل في أعمال القلوب؛ كالمحبة والخشية والتوكل والصبر والرضا وغير ذلك، وكلها مدعمة بالنصوص، لا نري فيها أي أثر لثقافة أجنبية أو عناصر غير إسلامية.

وسنلقي الضوء في هذه الدراسة على ملامح نظراته بادئين بنقده لاتجاهات التصوف، ثم حديثه عن أعمال القلوب؛ من الزهد والمحبة والتوكل وغيرها من تفسراته الذوقيه التي ارتبط فيها شيوخ السلف أوثق ارتباط.

نقده لاتجاهات التصوف:

اختلف علماء المسلمين -كما يذكر ابن رجب- في التوسع في الكلام في المعاملات وأعمال القلوب التي لم تنقل عن الصحابة والتابعين، وكان الإمام أحمد يكره أكثر ذلك، وفي هذه الأزمان التي بَعُد العهد فيها بعلوم السلف يتعين ضبط ما نقل عنهم من ذلك كله؛ ليتميز به ما كان من العلم موجودًا في زمانهم، وما أحدث في ذلك بعدهم؛ فيعلم بذلك السنة من البدعة[٢].

ويرتب شيخنا على مخالفة السلف ما حدث من البدع في الأزمنة المتأخرة، حيث تدرجت من الحديث في الحقيقة بالذوق والكشف والفصل بين الحقيقة والشريعة، ثم تطور الأمر بعد ذلك على أيدي بعض الصوفية فنادوا

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ١٩٤).

بأن المعرفة وحدها تكفي مع المحبة دون ضرورة للأعمال التي تعد عندهم بمثابة الحجاب؛ فالشريعة يحتاج إليها العوام وحدهم(١).

بعبارة أخرى أن الهوة أخذت في الاتساع؛ فبدأت بالتساهل في الأخذ بأحاديث الأعمال، وانتهت إلى ما عاصره ابن رجب من تفسيرات منحرفة للنصوص تفصل بين ظاهرها وباطنها، إلى جانب إعلان إسقاط التكاليف للمحبين لله من شيوخ الصوفية.

وقف شيخنا إذن معارضًا لهذه الاتجاهات، كما عارض الغلو في العبادات؛ كالصوم المستمر الذي يؤدي إلى إضعاف البدن فيعجز صاحبه عن القيام بحقوق الله، أو يضعفه عن الكسب للأولاد، أو القيام بحقوق الزوجية، مبرهنًا على صحة رأيه بنهي الرسول -صلوات الله عليه- عن تعذيب النفس بتحميلها بما لا تطيق، كذلك اختار لنفسه أن يجوع يومًا ما فيفزع إلى ربه ﷻ ويشبع يومًا فيشكره بعد أن عرضت عليه بطحاء مكة ذهبًا.

وهنا يعلق ابن رجب بأسلوب لا يخلو من تأثر بالصوفية الذين ينتقدهم: فاختار لنفسه أفضل الأحوال؛ ليجمع بين مقامات الشكر والصبر والرضا(٢).

وإذا كان الأئمة الأربعة اتفقوا على تفضيل طلب العلم على صلاة النافلة التي تعد أفضل من صيام التطوع، فيصبح العلم إذن أفضل من هذا الصيام، هذه الظاهرة التي لفتت الأنظار في عهد ابن سيرين؛ إذ علق على ذلك بقوله: «إن قومًا تركوا العلم واتخذوا محاريب فصلوا وصاموا بغير علم! والله ما عمل أحد بغير علم إلا كان ما يفسد أكثر ما يصلح»(٣).

---

(١) نفس المصدر ص (١٩٥).

(٢) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ١٣١).

(٣) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ١٣٠).

ثم إن الصوفية انصرفوا عن العلم، وأخذوا يتحدثون عن الوساوس والخطرات مما دفع بالإمام أحمد بن حنبل إلى ذمهم؛ حيث كان كلامهم في ذلك لا يستند إلى دليل شرعي بل إلى مجرد رأي وذوق[١].

فالعبادات ينبغي أن تتم وفقًا لحكم الله ورسوله ﷺ، وما عدا ذلك فهو باطل مردود، والقائمون بها يشبهون الذين كانت صلاتهم عند البيت مكاءً وتصدية، ثم يعلق ابن رجب على ما لاحظه من الصوفية المعاصرين له: وهذا كمن تقرب إلى الله تعالى بسماع الملاهي أو بالرقص أو بكشف الرأس في غير الإحرام وما أشبه ذلك من المحدثات[٢]. ثم إن التقرب إلى الله لا بد أن يتم بأداء الفرائض أولًا ثم النوافل، فظهر بذلك أن دعوى طريق يوصل إلى التقرب إلى الله تعالى وموالاته ومحبته سوي طاعته التي شرعها على لسان رسوله ﷺ ممن ادعى ولاية الله ومحبته بغير الطريق تبين أنه كاذب في دعواه[٣].

والظاهر أن ما لفت أنظار ابن رجب هو الإسراف في العبادات؛ إذ بلغت حدًا جعلته يرى عدم الاقتداء بالأوائل، بل ينهي عن متابعتهم بالرغم من أنهم قوم صدق واجتهاد فيقول: وكان كثير من المتقدمين يحملون على أنفسهم من الأعمال مما يضر بأجسادهم ويحتسبون أجر ذلك عند الله، وهؤلاء قوم صدق وجد واجتهاد.. ولكن لا يقتدى بهم[٤].

لاجرم إذن أنه خشي مغبة هذه المظاهر؛ لأن الزمن بَعَدَ بين الأوائل الذين هم أعلم من معاصريه بالسنة كما بين بالنص الذي تقدم في صدر هذا الحديث؛ ولهذا فهو يرى أن الاقتداء ينبغي أن يكون بالسنة؛ لأنه -صلوات الله عليه- كان

---

(١) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ١٨٥).

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٤٢).

(٣) ابن رجب «نفس الصدر» (ص ٢٦٢).

(٤) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ٢٦٩).

ينهى عن التعسير ويأمر بالتيسير، ولم يكن أكثر تطوعه ﷺ وخواص أصحابه بكثرة الصوم والصلاة بل ببر القلوب، وطهارتها، وسلامتها، وقوة تعلقها بالله؛ خشية له، ومحبة وإجلالاً وتعظيمًا، ورغبة فيما عنده، وزهدًا فيما يفنى[1].

معنى الزهد:

قلنا في صدر هذا الحديث: إن ابن رجب اختار طريق الزهد كما فعل كبار المحدثين أمثال ابن الصلاح والنووي، ويجدر بنا أن نتناول تعريفه للزهد وتقسيمه لموقف الناس منه، وعرضه أيضًا للمقارنة النقدية في كتب الزهاد بين الغني الشاكر والفقير الصابر.

إن الزهد بمعناه الحرفي هو: «الإعراض عن الشيء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه»[2].

ويعدد ابن رجب التعريفات المختلفة للزهد، ويختار منها أن الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق مما في يد الله، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك[3].

وتفسير أنواع الزهد المقصود بالحديث كلها من أعمال القلوب كما يرى وليست من أعمال الجوارح؛ لأن الوثوق بما في يد الله دليل على صحة اليقين، وتفضيل ثواب المصيبة عن بقاء المال والولد وغير ذلك ينشأ عن كمال اليقين،

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢١٠).

(٣) قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. قال ابن رجب: الصحيح وقفه؛ كما رواه الإمام أحمد في كتاب «الزهد» ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢١٠).

كذلك من استوي عنده حامده وذامه في الحق دل على سقوط منزلة المخلوقين من قلبه وامتلائه من محبة الحق وما فيه من رضا مولاه»[1].

أما أهل الزهد في فضول الدنيا -كما يسميهم- فقد اختلفت موافقهم منها.

وبالنظر إلى المال اتخذ ابن رجب الموقف الوسط؛ استنادًا إلى أنه سمي خيرًا في مواضع كثيرة من القرآن: ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ [العاديات:٨]، ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة:١٨٠]، وعن سليمان ﷺ ﴿إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى ﴾ [ص:٣٢].

أما السنة؛ فقد استدل بالسؤال الذي وجهه سائل إلى النبي ﷺ: «هل يأتي الخير بالشر؟»، فكان إجابته -صلوات الله عليه-: «**إن الخير لا يأتي إلا بالخير**».

بالإضافة إلى الأحاديث المتصلة بالمال؛ منها: «**نعم المال الصالح**»[2].

ويستنتج ابن رجب من هذه الإجابة أن المال ليس بخير مطلق، بل هو خير مقيد، فإن استعان به المؤمن على ما ينفعه في آخرته كان خيرًا له وإلا كان شرًّا له[3].

وفي مناقشته للسؤال الذي يتردد كثيرًا في كتب الزهد والتصوف، وهو: أيهما أفضل الغني الشاكر أم الفقير الصابر؟

فإن ابن رجب يعدد الآيات القرآنية التي تذكر إنفاق الأغنياء لأموالهم في سبيل الله؛ كقوله تعالى في وصف قارون: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ ۖ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٧٩﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ إلى

(١) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢١١).

(٢) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ٣٢٥).

(٣) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ٣٢).

قوله: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [القصص].

فلما فزع الفقراء إلى الرسول -صلوات الله عليه- يسألونه الوسيلة التي يلحقون بها إخوانهم الأغنياء، أرشدهم إلى الذكر عقب الصلاة من التسبيح والتحميد والتكبير، وهو عمل يسير يدركون به من سبقهم، ولا يلحقهم معه أحد بعدهم، ويكونون به خيرًا ممن هم معه إلا من عمل مثل عملهم[1].

مهما يكن من أمر الأقوال المتعددة المتضاربة التي تختلف في نظرتها إلى الدنيا؛ لأن البعض يمدحها، والبعض الآخر ينقدها ويطالب بطرحها وراء الظهور، فإن ابن رجب يختار التعريف الذي قال به علي بن أبي طالب، وهي إنها -أي: هذه الدار- (دار صدق لمن صدقها، ودار عافية لمن فهم عنها، ودار غني لمن تزود منها، مسجد أحباب الله، ومهبط وحيه، ومصلي ملائكته إلى آخره.. وفي تفسير ابن رجب لهذا الكلام المسهب، ينتهي به إلى استنتاج أن الدنيا لا تذم مطلقًا، وإنما تحمد بالنسبة إلى من تزود فيها بالأعمال الصالحة..وهي نعم الدار لمن كانت هذه صفته[2].

المحبـة:

وقف علماء الحديث والسنة من الأوامر والنواهي موقفًا حازمًا، معارضين الخروج عنها أو زعزعتها تحت ستار المحبة وإسقاط التكاليف التي يرددها بعض الصوفية.

فليست المحبة عندهم -أي عند شيوخ السلف- من نوع العاطفة المتأججة التي تجعل من صاحبها هائمًا على وجهه، تاركَ الفروض والتكاليف مقبلًا

---

(١) ابن رجب «لطائف المعارف» (ص ٢٦٣).

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢١٥).

على النواهي، مرددًا للأذكار، مهللًا بالتسابيح يتواجد أينما حل، وإنما المحبة الحقيقية هي فيصل التفرقة بين المؤمن الجاد في إيمانه الذي يحب ما يحبه الله ويتجنب ما يكره.

والكتاب مليء في غير موضع بالآيات الدالة على اشتراط المتابعة لله ولرسوله -صلوات الله عليه- منها: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:٦٥].

ومن الأحاديث: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نفسه وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ».

فالمحبة تستلزم أداء الواجبات أولًا مع ترك الاختيار لفعل الزيادة، كما تقتضي المحبة ترك المحارم أيضًا.

ويستخلص ابن رجب من هذا أن: «المحبة الصحيحة تقتضي المتابعة والموافقة في حب المحبوبات وبغض المكروهات»[1].

هنا تتضح الإيجابية في مواقف علماء السنة:

فقد رأينا هذا المعنى يتردد عند أغلبهم منذ الأوائل، ويتناقلون النصوص عند بعضهم البعض، فيناقشون معناها وما يستتبعها، والفرق بينها وبين الخوف، وما هي شروطها وغاياتها.

وقد استشهد ابن رجب في صحة رأيه الذي أسلفناه، من أن عنوان المحبة الصحيحة هي المتابعة، بعبارة وردت لأبي يعقوب النهرجوري[2] إذ يقول:

---

(١) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢٨٢).

(٢) ابن يعقوب «النهرجوري» صحب الجنيد وغيره، وجاور بالحرم سنين وبه مات سنة ٣٣٠هـ المصدر ابن الجوزي «المنتظم» جـ٦ (٦/ ٣٢٦).

«كل من أدى محبة الله تعالى ولم يوافق الله في أمره؛ فدعواه باطلة، وكل محب ليس يخاف الله فهو مغرور»[(١)].

نستخلص من هذا التفسير الذوقي للنصوص عند علماء السنة أدى إلى الاحتفاظ بالمكانة الهامة لمعالم الإسلام في أوامره ونواهيه في مواجهة التأويل الصوفي الذي كان ينسلخ بالمعاني ويذهب في التفسير إلى الخروج عن الأوامر والنواهي، وكأنها من لوازم المحبة.

وقد حافظ ابن رجب -وهو من شيوخ السلف المتأخرين كما تعلم- على هذا المنهج السليم، واتخذ من فكرة المحبة لله الغاية القصوى التي يتطلع إليها المؤمن، فمن أحب لله أو بغض لله، وأعطى لله ومنع لله؛ فقد استكمل الإيمان، ومن كان حبه، وعطاؤه، ومنعه لهوى نفسه؛ كان ذلك نقصًا في إيمانه الواجب[(٢)].

التوكـــل:

يبدأ شيخنا في حديثه عن التوكل بالحديث: «**لَوْ أَنَّكُمْ تَتَوَكَّلُونَ على اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّله لَرَزَقكُمْ كما يرزقُ الطيرَ؛ تغدُو خِمَاصًا وتروحُ بِطَانًا**»[(٣)].

وفي حديثه عن التوكل يتناول تعريفه وبيان حقيقته وصلته بالأسباب، ثم يعرض في النهاية لثمرة التوكل.

أما تعريفه للتوكل؛ فهو يتقيد بما قاله سعيد بن جبير التابعي الجليل: «التوكل جماع الإيمان»[(٤)]؛ ولهذا فإن ابن رجب لا يقصر التوكل على أمور

---

(١) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢٨٣).

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٢٨٣).

(٣) رواه الإمام أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، وقال الترمذي: حسن صحيح (ص ٣١٦) «جامع العلوم والحكم».

(٤) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٣١٦).

الدنيا فحسب، بل أمور الدين أيضًا فتصبح حقيقة التوكل عنده هي: «صدق اعتماد القلب على الله ﷻ في استجلاب المصالح ودفع المضار من أمور الدنيا والآخرة كلها...وتحقيق الإيمان بأنه لا يعطي ولا يمنع ولا يضر ولا ينفع سواه»[١].

وكثيرًا ما لا حظنا أن شيوخ التصوف يتخذون من التوكل ذريعة لإبطال الأسباب وإسقاطها، وهو ما تنبه إليه ابن رجب في تفصيله لحقيقة التوكل وربطه بالأسباب، فإن «تحقيق التوكل لا ينافي السعي في الأسباب التي قدر الله -سبحانه وتعالى- للمقدورات، وبها وجدت سنته في خلقه»[٢]، ويزيد الأمر إيضاحًا فيرى أن السعي بالأسباب في الطاعة لله هو من عمل الجوارح، والتوكل عليه سبحانه من عمل القلب؛ ولهذا يقسم الأعمال إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

وهي الطاعات التي أمر الله بها وهي: سبب النجاة من عذابه ودخول جنته، وهي أفعال لازمة الأداء مع الاستعانة بالله والتوكل عليه، فالأفعال تقترن بالتوكل؛ لأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وإذا ما قصر العبد في أدائها استحق العقوبة في الدنيا والآخرة شرعًا وقدرًا[٣].

القسم الثاني:

وهو ما أجرى الله العادة به في الدنيا وأمر عباده بتعاطيه؛ كالأكل عند الجوع، والشرب عند العطش، والاستظلال من الحر، والتدفي من البرد ونحو ذلك[٤]، وكلها من الأسباب التي يجب الأخذ بها حتى لا يقع على المرء ضرر من

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) نفس المصدر (ص ٣١٧).
(٣) المصدر السابق (ص ٣١٧).
(٤) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٣١٧).

تركها، وإن اختلفت الاستعدادات البشرية بما لديها من قوى للتحمل،ويضرب ابن رجب الأمثلة على ذلك ببعض السابقين الذين انفردوا بالقدرة على ترك الطعام لعدة أيام، أو الإقلال من النوم، وكان البعض لا يبالي بالحر والبرد، ومع هذا استطاعوا أداء الطاعات، فمن كان له قوة على مثل هذه الأمور فعمل قوته ولم يضعفه من طاعة الله فلا حرج عليه، ومن كلف نفسه ذلك حتى أضعفها عن بعض الواجبات فإنه ينكر عليه ذلك[1]، وهذه هي القاعدة التي وضعها ابن رجب بعد استطراد طويل في أحوال الأوائل بادئًا بنهي الرسول -صلوات الله عليه- عن الوصال في الصيام مع اختصاصه وحده بهذا النوع من الصيام؛ لأنه -طبقًا لما جاء بالحديث- عند ربه يطعمه ويسقيه، والأظهر أنه أراد بقوله أن الله يقويه ويغذيه بما يورده على قلبه من الفتوح القدسية والمنح الإلهية والمعارف الربانية التي تغنيه عن الطعام والشراب برهة من الدهر[2].

القسم الثالث:

فهو ما أجري الله العادة به في الدنيا في الأعم الأغلب، وقد يخرق العادة في ذلك لمن شاء من عباده[3] ويذكر على سبيل المثال من دخل المغارة بغير زاد حتى أصبح مثلًا على ذلك حتى سئل إسحاق بن راهويه عن التسبب به فقال «إن كان الرجل مثل عبد الله بن جبير فله أن يدخل المغارة بغير زاد وإلا لم يكن له أن يدخل ومتى كان الرجل ضعيفًا ويخشى على نفسه ألا يصبر أو يتعرض للسؤال أو أن يقع في الشك والسخط لم يجزله»[4].

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفس المصدر (ص٣١٩).

فهي إذًا أفعال على سبيل الاستثناء وليست قاعدة مضطردة ومع هذا فإن ابن رجب يفضل الأخذ بالأسباب -كما فعل الإمام أحمد بن حنبل- الذي سئل عمن يقعد في بيته متوكلًا فأجاب: «ينبغي للناس كلهم أن يتوكلوا على الله، ولكن يعودوا على أنفسهم بالكسب»[1].

وتبقى بعد هذه الثمرة التي يجنيها المرء من التوكل، وهو الرضى بالقضاء ،وهو على ثلاث درجات؛ أولها: اجتناب الشكوى، وهي درجة الزاهدين، والثانية: الرضى وسكون القلب، وهي درجة الصادقين، والثالثة: المحبة بترك الشكاية، وهي للمرسلين، وعلى هذا فإن «المتوكل على الله إن صبر على ما يقدره الله له من الرزق أو غيره فهو صابر، وإن رضي بما يقدر له بعد وقوعه فهو الراضي وإن لم يكن له اختيار بالكلية ولا رضا إلا فيما يقدره له، فهو درجة المحبين العارفين»[2].

ثم يجعل ابن رجب من التوكل ذاته سببًا من الأسباب التي تطلب بها الحوائج، بل إنه من أعظم هذه الأسباب؛ «فإن الله يكفي من توكل عليه»[3] مصداقًا لقوله: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [الطلاق:٣].

ولابن رجب -إلى جانب آرائه في المحبة والزهد والتوكل- تفسيرات ذوقية أخرى تدور حول المعية والمعرفة والجهاد، استخرجها من الأحاديث[4].

ففي قوله ﷺ من الحديث الطويل الذي أوصى به ابن عباس يقول: «**تجده أمامك**» أي أنه إذا ما روعيت الحدود فإن الله يحفظه وينصره ويؤيده،

---

(١) نفسه.

(٢) نفس المصدر (ص ٣٢١).

(٣) ابن رجب «نور الاقتباس في مشكاة وصية النبي لابن عباس» (ص ٦٥).

(٤) خصص ابن رجب كتابه «نور الاقتباس» في شرح حديث وصية رسول الله ﷺ لابن عباس (طبعة جامعة التعاون العلمي بتحقيق عبدالفتاح خليفة ومحمود خليفة سنة ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م).

وهو تعالى - ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾، هذه هي المعية الخاصة بالمتقين، وهي تختلف عن المعية العامة لكل جماعة المقصودة بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد:٤]، وقوله: ﴿وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ﴾ [النساء:١٠٨]. أما المعية الخاصة ففي قوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه:٤٦]، وقوله: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾ [التوبة:٤٠]، والحديث في الآية الأولى موجه إلى موسى وهارون ، وتخبرنا الآية الثانية بما حدث بغار حراء عند الهجرة إذ أوجس أبوبكر خيفة من متابعة رجال قريش لآثارهما وعثورهما على الغار المختفيان به، فطمأنه الرسول -صلوات الله عليه- بقوله: «مَا ظَنُّكَ بِاثْنَيْنِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا؟»؛ فإن المعية الخاصة في الآية تقتضي «النصر والتأييد والإعانة»[1].

ولكن ابن رجب سكت عن الصوفية -لاسيما اتباع مذهب وحدة الوجود- وكانوا قد اتخذوا من الآيات الآنفة الذكر أدلة على قولهم في الوحدة مما دفع بابن تيمية قبله للتصدي لهم، فشرح المعية العامة بالعلم، أي أن الله معهم بالعلم، وأشار إلى المعية الخاصة بأنها معية النصر والتأييد، ثم إنه حرص على نفس المعنى الذي يود أصحاب مذهب وحدة الوجود تأويله من الآيات؛ لأن لفظ: «مع» لاتقتضي في لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطاً بالآخر[2].

وما يتصل بحديثنا عن المقارنة بين تفسير الشيخين لنفس الآيات، ننتقل إلى أخذها بحديث نبوي، وهو قوله -صلوات الله عليه- لقوم رجعوا من

---

(١) ابن رجب «نور الاقتباس» (ص ٣٤).

(٢) ابن تيمية «الفرقان» (ص ١٠٧).

الغزو: قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قيل: وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد لهواه[1].

والواقع أن هذا الحديث قد أخذ مكانه في تأليف كثير من الصوفية، وأبرزهم الغزالي الذي رتب عليه نفس النتائج[2]، وربما أدى التوسع في نشره، والأخذ به إلى آثار بعيدة المدى يترتب عليها الامتناع عن جهاد أعداء المسلمين؛ لأن جهاد الهوى أشد قوة وأدعي لاهتمامهم، وإذ علمنا أن شوكة الأعداء قويت منذ حرب الصليبيين والتتار التي عانى من آثاره ابن تيمية، لم يثر دهشتنا اهتمام الشيخ بالبحث في أسانيد الحديث الآنف الذكر لبيان حقيقته؛ إذ اتضح له أن لا أصل له، ولم يروه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبي ﷺ[3]، وبعد استبعاد ونفي روايته عن طريق الثقات ينتقل إلى تأكيد أهمية الجهاد في حياة المجتمعات الإسلامية؛ فهو ضمان سلامها وأمنها فضلاً عن قيمته الكبرى كوسيلة للتقرب إلى الله والبرهان على محبته فيقول: «وجهاد الكفار من أعظم الأعمال، بل هو أفضل ماتطوع به الإنسان..وفي «الصحيحين» سئل الرسول -صلوات الله عليه- أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله، وجهاد في سبيله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»[4].

غير أن ابن رجب لم يغفل هو أيضًا أهمية الجهاد عند شرحه للأحاديث التي تتناول الأعمال والمفاضلة بينها، ومنها ما ينص على أن الجهاد هو ذروة

---

(١) ابن رجب «نور الاقتباس» (ص ٥٤).

(٢) الغزالي «إحياء علوم الدين» (٦/ ١١٩٠).

(٣) ابن تيمية. المصدر السابق (ص ٦١).

(٤) نفسه.

سنام الأمر كله وأرفعه، وهذا يدل على أنه أفضل الأعمال بعد الفرائض كما هو قول الإمام أحمد وغيره من العلماء[١].

أما حديثه عن الفروق بين الصبر والرضا؛ فإنه ردد ما ذهب إليه أغلب شيوخ الزهد الذين تعرضوا لهذا الموضوع، وهو تقسيمه لدرجات المؤمنين في تقبلهم لأحكام القضاء، والقدر، فالدرجة الأولى وهي عالية ورفيعة جدًّا: أن يرضي المؤمن بما أصابه، فإن لم يستطع فعليه بالصبر، وهذه هي المرتبة الثانية للمؤمن، ومع هذا فالصبر واجب، والرضى مندوب إليه، وهو فضل مستحب[٢].

وفي معنى شهادة التوحيد (لا إله إلا الله) يتوسع شيخنا في دلالات هذه الشهادة التي يرى فيها صلاح القلوب؛ لأنها تشمل معرفة الله ومحبته وخشيته، كما تتضمن التوكل على الله، ورجاءه ومهابته، وهذا هو حقيقة التوحيد[٣]، أما الحديث الآمر بالاستقامة على التوحيد فهو قول الرسول -صلوات الله عليه-: «قل: آمنت بالله ثم استقم» رواه مسلم[٤]، فليست عبارة الشهادة تقتصر على التلفظ بها فحسب، وإنما بالاستقامة على التوحيد الكامل، يقتضي تحقيقها بطاعة الله في كل ما أمر به، والانتهاء عما نهي عنه، حتى يمتلئ القلب بمعرفة الله، وخشيته، ومحبته، فانعكس آثار ذلك كله على الأعضاء، فإن القلب هو مَلِك الأعضاء وهي جنوده، فإذا استقام المَلِك استقامت جنوده ورعاياه[٥]، ومما ينقص هذا الإيمان بالقلب جميع أهواء النفوس وإراداتها

(١) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ١٩٩).

(٢) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ١٤٠، ١٤١) و«نور الاقتباس» (ص ٤٦، ٤٧).

(٣) ابن رجب «جامع العلوم» (ص ٥٣).

(٤) نفس المصدر (ص ١٤٦).

(٥) المرجع السابق (ص ١٤٨).

ووساوس الشيطان[1]، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية:٢٣].

هذا ما آلت إليه أبحاث تلاميذ ابن تيمية في الزهد والتصوف، ويتضح منها أن العناية بأعمال القلوب امتدت إلى كتابات ابن القيم بشرحه لكتاب «منازل السائرين» للهروي الأنصاري، بينما فَضَّل ابن رجب وابن مفلح الاقتداء بمنهج المحدثين في تعميق الحياة الوجدانية، أو بعبارة أخرى الزهد في مضمونه الإسلامي البحث المستند إلى القرآن والحديث، كما عند النووي وابن الصلاح والمنذري وغيرهم.

والآن قد حان الوقت لكي نقف على أثر ابن تيمية في الفكر الإسلامي عامة، والتصوف خاصة، في العصر الحاضر.

ولئن كان صحيحًا أنه قد نسج على منواله بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية[2]، إلا أنه سيتضح لنا أيضًا أن النتاج العقلي للشيخ السلفي، كان مَعينًا لا ينضب لرواد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

❑ ❑ ❑

---

(١) نفس المصدر ص (١٤٨).

(٢) د. محمد مصطفى: «الحياة الروحية في الإسلام» (ص ١٠٨) ط الدار القومية.

الباب الثالث

نقد التصوف والصوفية في العصر الحديث

- الصراع مع الحضارة الغربية.
- محمد بن عبدالوهاب والحركة السلفية بعده.
- التصوف في مصر.
- الأفغاني والشيخ محمد عبده.
- عبدالرحمن الكواكبي.
- الحركة السلفية بالهند.
- الفكر الصوفي لمحمد إقبال.
- الحركة السنوسية.
- موقف عثمان بن فودى من التصوف.
- حركة ابن باديس بالجزائر.
- الاتجاه السلفي لابن باديس.
- موقفه من الصوفية.
- رأيه في الزهد.

انتهى بنا الحديث في الباب السابق عند آراء ثلاثة من الشيوخ الناقدين للتصوف، ويجدر بنا الآن متابعة الفكر السلفي تجاه التصوف في العصر الحديث وتأثير ابن تيمية في رجال الفكر الإسلامي المعاصرين.

والحق أن حلقة الاتصال بين الشيوخ الذين عرضنا لنظرياتهم في الفصول السابقة إنما هي ممتدة عبر القرون حتى عصرنا الحاضر؛ لأن أئمة السلف تبعوا دراسة التصوف بنفس المنهج.

وقبل أن ننتقل إلى العصر الحديث، فإنه ينبغي أن نعرض في إيجاز للتيار الناقد للتصوف؛ لأن دراستنا هذه لاتتسع للبحث في جميع المؤلفات التي وضعها أتباع السلف.

من أجل هذا سنكتفي بالتعريف بأهمها:

أحدها: كتاب «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» للبقاعي[1] وهو وإن كان يتضمن أشد صور العداء لابن عربي بصفة خاصة، إلا أنه يضم معظم أسماء الشيوخ الذين عارضوه عامة[2]، وقد أفرد كتابًا ثانيًا أضاف إليه آراء الصوفية المعتدلين الذين بنوا طريقهم على الاقتداء بالكتاب والسنة[3].

كذلك تقابلنا آراء تتجه نحو السلف في إقامة الزهد، والحياة الوجدانية وفقًا للنصوص، وترتبط بزهد المحدثين، هذه الآراء يتضمنها كتاب «الاعتصام» للشاطبي الذي أثر في الإمام ابن باديس بالجزائر في العصر الحديث، وقد استشهد بالكثير من آرائه.

---

(١) هو إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط علي بن أبي بكر البقاعي، نزيل القاهرة ثم دمشق، الإمام برهان الدين، ولد تقريبًا ٨٠٩هـ بقرية من قرى سهل البقاع ونشأ بها، ثم تحول إلى دمشق ثم فارقها ودخل بيت المقدس ثم القاهرة، توفي عام ٨٨٥هـ.

المصدر - محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» جـ١ ص (١٩) مطبعة السعادة ط١٣٤٨هـ.

(٢) وهم: محيي الدين النووي، زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، محمد بن محمد بن علاء الدين البخاري (٧٧٩هـ-٨٤١هـ) وكان صوفيًّا كبيرًا. وعلي بن محمد بن علي الجرجاني ٧٤٠هـ ٨١٤هـ عبدالرحمن بن أحمد الإيجي ٧٠٩هـ-٧٥٣هـ) ومسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني ٧١٢-٧٩٢هـ وعز الدين بن عبدالسلام، وحمد بن محمد بن سيد الناس ٦٧١-٧٣٤هـ، وابن دقيق العيد ٦٢٥-٧٥٦هـ، ومحمد بن محمد بن يوسف الجزري ٧٥١-٨١٤هـ.

(٣) هو كتاب «تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد» وهو ملحق بالكتاب الأول، ويبدأ من (ص ٢٠٧) - ينظر: (ص ٢٠٩، ٢٦٠، ٢٦١) حيث يؤيد الجنيد والسري والقشيري والهروي صاحب «عوارف المعارف».

ومن الوثائق العامة في هذا الصدد كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، المنسوب لابن خلدون وهو -إن صحت نسبته إليه أو لم تصح- فإنه يعبر عن الموقف الوسط، ويمكن اعتباره مؤيدًا بصفة عامة للتصوف عند بعض علماء السنة، وناعيًا على ابن عربي وابن سبعين والتلمساني وابن الفارض وأتباعهم، ورأى إحراق كتبهم دفعًا للمفسدة العامة.

وكان الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٣٣هـ) أيضًا من أشد المنكرين على ابن الفارض وأتباعهم[١] ورأى إحراق كتبهم دفعًا للمفسدة العامة[٢]، لابن عربي[٣] وسلك طريق المحدثين في الزهد[٤]، ومهما يكن من الأمر فإن الذي دعانا إلى تقديمهم هو كونهم يعبرون عن الاتجاه الناقد للتصوف في الدوائر الثلاثة: وحدة الوجود، والحلول وما أصطلح على تعريفها بالبدع؛ كالغلو في العبادات، والمبالغة في الزهد والتقشف وغيرها.

وسيظهر لنا أن موقف شيوخ السلف في العصر الحديث لا يخرج في إطاره العام عن الأسس التي وضعها السابقون فيما عدا ما يلاحظه الباحث من اشتداد الخصومة وحدتها، ثم أخذت طابع الإنكار لكافة مايتصل بالتصوف بواسطة محمد عبد الوهاب، وتابعه السلفيون المعاصرون في مصر بوجه عام.

إننا نلاحظ بوضوح الموقف المتشدد للسلفيين المحدثين إزاء التصوف والصوفية وهذه الظاهرة تحتاج منا إلى الوقوف عندها لبحث أسبابها ومحاولة تفسيرها، فقد ظهرت بعض النظريات في التصوف على يد الهروي والجيلاني وغيرهما من أتباع المدرسة السلفية، وكانت بمثابة انعكاس للمد الجارف

---

(١) «تنبيه الغبي» (ص ١٦٧).

(٢) نفسه (ص ١٨٠).

(٣) البقاعي، «تنبيه الغبي» (ص ١٣٩-١٧٦).

(٤) ابن حجر العسقلاني جمع أحاديث الزهد بعنوان بكتابه: «بلوغ المرام عن أدلة الأحكام».

للتصوف أولًا، ثم إنها يمكن أن تعد أيضًا كنوع من نقد بعض اتجاهات التصوف، وكأنهم كانوا ينقدون صوفية أهل السنة برفق مستخدمين أساليبهم، ومن داخل صفوفهم، بعبارة أخرى، فإنهم لم يتخذوا موقف المعارضة بالإطلاق ويفضلوا الانحياز لصفوف خصومهم من الفقهاء والمتكلمين، وإنما يمكن القول بأنهم عبروا عن آرائهم فيما وجدوه من مآخذ على التصوف وكأن لسان حالهم يقول: ها نحن منكم وننتمي لصفوفكم، ولكن ينبغي الإقرار بأن مذاهبكم قد انحرفت في بعض مواضعها عن الكتاب والسنة، وآراء أئمة المسلمين والسلف؛ ولذلك فإنه يلزم تصحيحها..وها هي الطريقة.

ثم إن اختيار الزهاد لطريقة الزهد المعروفة عند الأوائل -كما رأينا عند النووي، وابن مفلح، وابن رجب- كانت هي الأخرى بمثابة حركة معارضة للتصوف أيضًا.

لقد تم هذا كله في ظل الدولة الإسلامية الكبرى سواء أيام ازدهارها أو في القرون الأخيرة أيضًا، أي قبل بداية انهيارها في العصر الحديث، كان الإسلام يظلل الجميع، ويدور النقاش بين الصوفية والفقهاء والمتكلمين على صفحات الكتب، وفي حلقات الدروس، وكانت الآراء تتصاعد في إطار ثقافة إسلامية واحدة.

إلا أن العصر الحديث قد شهد ظروفًا مغايرة تمامًا؛ ولأن من أبرز سماته الاصطدام بحضارة أوروبا؛ فقد شهد فترة المائة والخمسين عامًا التي بدأت بالغزو الفرنسي لمصر عام ١٢٦٣هـ- ١٧٩٨م اندماج مجتمعنا الإسلامي في مجتمع العالم في العصر الحديث[1].

(١) محمد شفيق غربال «الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي» (ص ١٠٧).

ولا نستطيع الإلمام بحقيقة موقف علماء الحديث والسنة في العصر الحديث من التصوف دون أن ندرس ظروف هذا العصر وملامحه، ومدى تأثيره على العالم الإسلامي.

وإذا كان التصوف الإسلامي في أرقى أشكاله سواء كان معبرًا عن التصوف السني والتصوف السلفي أو حياة الزهاد، فإنه يعبر عن (الروح) و (الوجدان) و (الذوق) وبشكل مضمون على الأخلاق، إلا إنه يعجز عن مقاومة الصراع مع الحضارة الغربية التي نري أنها قدمت حلولًا لمشاكل الإنسان.

وهذا ما سيتبين لنا إذا وضعنا الصراع بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إطاره العام.

الصراع مع الحضارة الغربية:

لقد ظلت المعارك الدائرة بين الإسلام وخصومه قائمة لم تهدأ، فإن العداء اليهودي يمتد منذ عبدالله بن سبأ إلى دزرائيلي[١]، كما ظهر التبشير المسيحي في أقوى صوره على أثر الاستعمار الغربي الحديث، فإن البلاد التي يدخلها الإنجليز يكون باب التبشير فيها مفتوحًا[٢]، إن هذا ما يذكره أحد التقارير كمثال.

وبلغت الملحمة الذروة عندما تكاتف المخطط السري اليهودي مع العداء الصليبي في العصر الحديث لهدم آخر معاقل الإسلام ممثلًا في الإطار الذي كان يجمع المسلمين، وهو إلغاء الخلافة العثمانية وغزو العالم الإسلامي بالاحتلال المسلح، مع غزوه أيضًا ثقافيًا بواسطة المبشرين وجهود المستشرقين[٣].

---

(١) د. بديع الشريف «الصراع بين الموالي والعرب» (ص ١٧٩).

(٢) شاتليه «الغارة على العالم الإسلامي» (ص ٧٧).

(٣) من الشواهد التي تبعث على التأمل في هذا الصدد، هو التحام العداء اليهودي مع العداء الصليبي، والمثال على ذلك هو (بلفور) صاحب الوعد المشهور بمنح وطن لليهود بفلسطين، فإنه في ذات=

فمن ناحية كان (ريمون لوك الإسباني) هو أول من تولي التبشير بعد أن فشلت الحروب الصليبية في مهمتها، فتعلم اللغة العربية بكل مشقة، وجال في بلاد الإسلام وناقش علماء المسلمين في بلاد كثيرة[1].

ومن جهة أخرى كانت حملة الغزو الثقافي تسير جنبًا إلى جنب مع احتلال الأراضي؛ ففي الهند لما تسلط الإنجليز على البلاد في الدعوة المسيحية بواسطة نشر الكتب لرد المسلمين عن الإسلام، كانت المناظرات تدور بين القساوسة وعلماء المسلمين حيث كان الأولون يشتغلون بالطعن والجرح على الملة الإسلامية[2].

ويبدو أن الصراع الحقيقي كان بين حضارتين:

حضارة المسلمين التي بدأت تدخل مرحلة الانحسار منذ الحروب الصليبية وهجمات التتار، وحضارة غربية دخلت في دور النضج.

ومن الشواهد الدالة على مدى حدة الخصومة للعقيدة الإسلامية، ما يدلنا عليه تقرير إحدي لجان التبشير؛ إذ عجزت إرساليات التبشير البروتستانتية والكاثوليكية عن أن تزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس منتحليها، ويقترح في سبيل الوصول إلى غايته، بث الأفكار التي تتسرب مع اللغات الأوروبية،

= الوقت كان عضوًا هامًا في إحدى الجمعيات التبشيرية المسيحية (أدنبرج ١٩١٠) (ص ٧٩) من كتاب «الغارة على العالم الإسلامي»، ويذكر الأستاذ محمد خليفة التونسي بمقدمة كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» إن اليهود كان لهم نصيب كبير في إلغاء الخلافة، وكان أحد الثلاثة الذين سلموا الخليفة قرار العزل يهوديًا (ص ٧٨) وتنص البروتوكولات في إحدي مراحلها التنفيذية الأخيرة على هذا؛ إذ تظهر القسطنطينية كأنها المرحلة الأخيرة لطرق الأفعي قبل وصولها إلى أورشليم (ص ٢٣٨، ٢٣٩) من البروتوكلات، ترجمة محمد خليفة التونسي، ويشهد الواقع المعاصر بصحة ما ورد فيها...

(١) أ.ل.شاتليه. «الغارة على العالم الإسلامي» (ص ١٧).

(٢) الدكتور فليب حتى: كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» (ص ٥٥٠، ٥٥١) ويعرف الثقافة الإسلامية بأنها تلك المجموعة من العلوم والفنون والفلسفات التي نشأت في ظل الإسلام.

وتمهيد السبل لتقدم إسلامي مادي، ثم ينتقل التقرير إلى الهدف الأساسي من كل هذا، وهو هدم الفكرة الدينية الإسلامية التي لم تحفظ كيانها وقوتها إلا بعزلتها وانفرادها[1].

لقد بلغت الثقافة الإسلامية عصرها الذهبي في المدة من منتصف القرن الثامن للميلاد إلى مطلع القرن الثالث عشر..وهي أساس العرفان الذي دان له الفكر الأوروبي في القرون الوسطى، ورائد السبيل لنشوء النهضة الحديثة في أوروبا الغربية التي لايزال إلى اليوم أبناء أوروبا وأمريكا ينعمون ببركاتها[2].

ولسنا نؤرخ لعوامل اضمحلال الحضارة الإسلامية؛ فإن مجال ذلك بحث منفصل، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل دراسة بعض الظواهر التي تشكل ملامح عصرنا الحاضر وأثره على الفكر الإسلامي؛ فإن دور علماء المسلمين في العصر الحديث كان شاملًا للإسهام في الصراع الفكري مع الحضارة الغربية.

ومن الشواهد الدالة على اتجاه حملة التبشير، وخصومتها الحادة لعقيدة أهل السنة بوجه خاص ما يدلنا عليه تقرير إحدى اللجان والذي أوردناه في النص السالف الذكر.

ونلمح في مقابل هذا موقفًا متحديًا من جانب علمائنا، يقول الشيخ رشيد رضا: نتحداهم بالقرآن -وهو يقصد الفلاسفة والمؤرخين من جميع الأمم ولا سيما أحرار الأفرانج- بأن يأتوا بالإصلاح الديني والاجتماعي والمالي والسياسي مؤكدًا تقديم أسس الحضارة على أساس قرآني[3].

---

(١) رحمة الله الهندي «إظهار الحق»..(١/ ٣)، انعقدت الجلسة الأولى في ١٢٧٠هـ- ١٨٥٤م، وينظر أيضًا كتاب «الرسالة المحمدية» لسليمان الندوي يتضمن عدة محاضرات في الرد على المسائل التي أثارها أساتذة أمريكيون مسيحيون بجامعة مدراس.

(٢) «الغارة على العالم الإسلامي» (ص ١٢).

(٣) رشيد رضا «الوحي المحمدي» (ص ٢٦٥).

ويبدو أن النزعة الجهادية للشيخ رشيد رضا أحدثت تأثيرًا حاسمًا في أغلب علماء الإسلام المحدثين -كما سيأتي- إذ نادوا مثله بأنه لا بد من إظهار حقيقة الإسلام كما عرفه السلف الصالح، ورفض التأثيرات المتراكمة التي فصلت بين المسلمين في عصورهم الأخيرة وبين أجدادهم في القرون الأولى للإسلام.

وفي ضوء ظروف العصر كان لا بد للنظر إلى الإسلام في شموله كمنهج يتناول الجانب المادي وحياة الروح معًا، فليس هدفه الغايات المادية البحتة ولا الغايات المعنوية البحتة[1].

واقتضى ذلك فصل الإسلام في ذاته عن فهم المسلمين للإسلام خلال العصور[2]؛ لأنه بمضي العصور، وبسبب التقاء المسلمين بثقافات الأمم الأخرى حدث أن تفرعت شعب ثلاث: أحدها فقهي، والثاني :كلامي، والثالث: أخلاقي، وكلما تقدم الزمن انفصل بعضها عن بعض بعد أن كان الإسلام وحدة شاملة[3]، وأصبح لمدلول السلف هنا معنًى جديدًا، فمن أقوال محمد إقبال: إننا نحن المسلمين نواجه عملًا ضخمًا، وإن واجبنا أن ننظر في الإسلام من جديد بصفته نظامًا فكريًّا، من غير أن نقطع صلتنا عن الماضي[4]، وسنري أنه نقد أسس الحضارة الغربية المادية ورفضها، مؤكدًا لفهم الإسلام هو أن يطابق الكتاب والسنة وفهم السلف تمامًا[5].

---

(١) أبو الأعلى المودودي «الحضارة الإسلامية» (ص ٤٦، ٤٧).

(٢) محمد المبارك «الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية» (ص ٦١، ٦٢).

(٣) نفسه (ص ٦١).

(٤) أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» (ص ١٢١).

(٥) نفسه (ص ١٨٥).

ولكن لا يعني الاقتداء بالسلف الرجوع إلى الماضي بحيث تصبح الأمة الإسلامية وكأنها تعيش في متحف للتاريخ! كلا، ولكن المقصود إقامة روح الإسلام الذي عرفه السلف وأخرج العرب من جزيرتهم فسادوا الأمم[1].

ومنذ قيام محمد عبد الوهاب (١٢٠٦هـ-١٧٩١م) بالحركة السلفية في مستهل القرن الثالث عشر الهجري، تبعته حركات سلفية أخرى ارتبط فيها النظر بالعمل، وأصبحت تقوم الحركة على مبدأين؛ هما: مناوأة التقليد، والاعتراف بحرية الإنسان في أفعاله وتصرفاته ومسئوليته عنها[2].

وسنبدأ بدراسة الحركة السلفية إلى يد محمد بن عبدالوهاب؛ لأنه قام بنقل الفكر التيمي من النظر على التطبيق، وكان له أثره في الحركات الإصلاحية في العصر الحديث، فقد بدأت اليقظة الإسلامية بدعوته الدينية الإصلاحية[3].

ويرى محمد إقبال أن تعاليم ابن تيمية لقيت التعبير الصحيح لها على يد ثائر نجد، الذي تعد حركته في الحقيقة أول نبضات الحياة في الإسلام الحديث، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمي آسيا وإفريقية؛ كالحركة السنوسية، وحركة الجامعة الإسلامية[4].

وسنري إنه بالرغم من الاختلاف بين شخصيات العلماء المعاصرين والبلدان التي عاشوا فيها في العصر الحديث، فإنه يكاد يجمعهم رباط واحد يصلهم بآراء ابن تيمية.

---

(١) أبو الأعلى المودودي «نحن الحضارة الغربية» (ص٣٣٥، ٣٣٦).

(٢) د. محمد البهي «اتجاهات الفلسفة الإسلامية» (ص ٩٦).

(٣) لوثروب ستوارد «حاضر العالم الإسلامي» (ص ٦٠).

(٤) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٧٥).

ولهذا، فإنه بوسعنا تقسيم أثره في حلقات ثلاث: ما في شكل حركات إصلاحية أو في مجال التطبيق لقواعد الإسلام، أو في دائرة الحركات الثورية، كما ظهر أيضًا في الفكر الفلسفي الحديث.

وسنحاول أن نبرهن على أن حركة ابن عبدالوهاب لا تعبر في الحقيقة إلا عن أحد جوانب الفكر التيمي المتعدد الآفاق.

محمد عبد الوهاب والحركات السلفية بعده:

كانت الحركة السلفية في القرن الثامن عشر على يد محمد بن عبدالوهاب (١١١٥هـ-١٢٠٦هـ) (١٧٠٠م-١٧٨٧م)، بمثابة مرحلة الانتقال من حالة الخمود والدعوة النظرية إلى التطبيق العملي في العصر الحديث، وسار على منوالها كثير من الحركات السلفية وتأثروا بها، وسنرى ذلك في نظريات

ابن باديس، والشيخ محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، وعقيدة ابن تيمية المبنية على الأخذ من السلف الصالح، حمل لواءها محمد بن عبدالوهاب، وصارت أساس عقيدة الحركة التي عرفت بالوهابية[١]، تلك الحركة التي كان لها شأن كبير في القرنين الأخيرين[٢]، إن الحركات السلفية تتقارب لا من حيث المنهج الواحد الذي التزمت به، بل إن الفترة التي تجددت فيها في العصر الحديث تتقارب بصورة تلفت النظر للباحث. فإن حركة السنوسي مولده (١٧٨٨م-١٢٠٢هـ) تمت أثناء حياة محمد بن عبدالوهاب، وظهرت دعوة جمال الدين الأفغاني مولده (١٢٥٤هـ-١٨٣٨م) أيضًا في أعقاب الحركة

(١) يقول أحمد أمين: إن أهم مسألة شغلته هي مسألة التوحيد الذي تميز به الإسلام عما عداه، فلا أصنام ولا أوثان أو نحو ذلك، ومن أجل هذا سمى هو أتباعه أنفسهم بالموحدين، أما اسم الوهابية فهو اسم أطلقه عليهم خصومهم واستعمله الأوروبيون، ثم جرى على الألسن (ص ١٠) «زعماء الإصلاح».

(٢) شفيق غربال «الإسلام الصراط المستقيم» بإشراف كنيث و مورجان.

الوهابية، لقد أثرت الحركة الوهابية في الإسلام في البلاد العربية والهند في القرن الأخير تأثيرًا مثمرًا»[1].

ويرى محمد إقبال أن الإسلام ظل قرونًا كأنه لا يتحرك حتى مهد قيام الوهابيين في القرن الثامن عشر السبيل لمصلحين آخرين أوسع رأيًا وأرحب صدرًا للآراء الجديدة[2]، وهو يقصد بالتحرك في عبارته هذه استعمال مبدأ الاجتهاد الذي كان قد عطل منذ القرن الرابع الهجري[3].

وسيتضح بعد قليل كيف كانت الحركة الوهابية أساسًا للتيار السلفي القوي الذي ظهر في غرب أفريقيا بواسطة عثمان بن فودي أيضًا.

فإذا ما بحثنا عن الأساس الأيدلوجي الذي قامت عليه دعوة ابن عبدالوهاب فإننا سنلمح التأثير السلفي ظاهرًا؛ لأن دراساته لم تتعد النظر في كتاب الله وسنة الرسول، وكذلك دراسته للناتج الفكري، فقد اهتدي بآرائه من أجل العودة إلى القرآن الكريم، وأحاديث النبي ﷺ الصحيحة، والثورة من أجل التطبيق الصارم لأحكام الشريعة[4].

وإذا نحن نظرنا عامة لنقارن بين حالة المسلمين في عصر ابن عبدالوهاب وبين تعاليم الكتاب -كما يذكر الباحث الأمريكي لوثروب ستودارد- انتشار البدع وعبادة الأولياء وتعدد الفرق الصوفية بسلطانها القوي على المسلمين بعامة مع تفشي الجهل بالأصول الإسلامية الصحيحة، فقامت الدعوة الوهابية

(١) نفسه (ص١٠٧).

(٢) م.ل. قرار. «وجهة الإسلام» (ص ١٣٠).

(٣) نفسه.

(٤) شفيق غربال «الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي» (ص ١٠٦).

للرجوع إلى الإسلام والأخذ به على أوله وأصله، ولبابه وجوهره، أي إنما الاستمساك بالوحدانية التي أوحي الله بها إلى صاحب الرسالة ﷺ[١].

ومن العجب أن محمد بن عبدالوهاب نفسه قد بدأ في مستهل حياته دراسة فلسفة الإشراق والتصوف[٢] يقول صاحب كتاب «لمع الشهاب» وإني سمعت بعضًا من أهل البصرة يقول: حدثنا رجل أعجمي أصفهاني عن أمر محمد بن عبدالوهاب أنه بعد ما تمرن في الحكمة الإشراقية وعلم التصوف جلس في خلوة واعتزل عن الناس ستة أشهر، أي أن أثر التصوف الذي غرق فيه العالم الإسلامي حينئذ كاد يمتد إليه، لولا دراساته لكتب ابن تيمية التي أنقذته من الوقوع في براثن التصوف الإشراقي، وكان دافعه منذ البداية هو طمس معالم الوثنية والعودة بالمسلمين إلى التوحيد الخالص، لقد رأى الناس قد علقوا آمالهم وأعمالهم على غير الله، واطمأنوا إلى المخلوقات يستشفون بها من أمراضهم وعللهم، ويجعلونها وسائل لأعمالهم وأرزاقهم.. فلم يجد شيئًا يبعث فيهم الحياة الصالحة إلا الرجوع إلى عقيدة التوحيد، أي: الإيمان بالله وحده[٣].

لقد جلس في بيته ينظر في الكتب ثمانية أشهر ثم خرج على الناس يومًا وفي يده كتاب صغير الحجم، فقال: أشهدوا الله أني مقتف ما في هذا الكتاب، وأنا أقول أن الذي سطر فيه هو الحق[٤]. وأغلب الظن أنه كتاب «التوحيد».

(١) لوثروب ستودارد «حاضر العالم الإسلامي» (ص ٣٨) L.Stoddard

(٢) جمال بن أحمد الريكي «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب» (ص ١٩، ٢٠) تحقيق الدكتور أحمد مصطفى أبو حاكمة ود. محمد بديع الشريف «الصراع بين الموالي والعرب» (ص ١٤٠).

(٣) د. محمد بديع شريف «الصراع بين الموالي والعرب» (ص ١٤٢).

(٤) جمال بن أحمد الريكي «لمع الشهاب» (ص ٢٧).

وبالرغم من الصعوبات التي كانت تحيط به من كل جانب، فإن محمد ابن عبدالوهاب نجح في توجيه الأنظار إلى زيف الخرافات والأوهام التي يعتنقها المسلمون بتأثير سلطان التصوف في عصره؛ ولهذا أصبحت دعوته في جوهرها قائمة على نبذ كافة هذه المظاهر التي فتح عينيه فرآها متفشية في العالم الإسلامي بأسره.

وقابل المسلمون حركته بانزعاج شديد؛ لأنهم كانوا غارقين في خرافات البدع وقشور الصوفية[١]، وظنوا أنها هي المعبرة عن الإسلام، فلما قام مع أتباعه بهدم القباب وإزالة ما كان على قبر الرسول ﷺ من الحلي والزينة اتهموه وأصحابه بالزندقة والكفر[٢].

والحق أن أساس هذه الأعمال يتصل اتصالاً وثيقًا بالسنة نفسها؛ لأنها كانت من وصايا الرسول -صلوات الله عليه-، قال أبو الهياج: «قال لي علي: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ؟ أن لاتدع صورة إلا طمستها، ولا قبراً مشرفًا إلا سويته»[٣]، من أجل هذا فمن المحتمل أن تكون السياسة قد لعبت دورها في تشويه الدعوة الوهابية؛ إذ إن سبب اشتداد مقاومة الحركة الوهابية يرجع - في رأي الدكتور بديع الشريف إلى خوف الخلافة في الأستانة من مناوأتها؛ لأنها تؤذن بقيام دولة عربية[٤]، إلا أن العامل الأساسي في استنكارها والوقوف في وجهها يرجع إلى ما غرق فيه المسلمون من تأثيرات المذاهب الصوفية كما قلنا، فقد تغلغلت في عقول المسلمين وقلوبهم فظنوا أنها تعبر عن الصحيح المتوارث، وقابلوا دعوة ابن عبدالوهاب بعنف وشدة ظنًّا منهم

---

(١) الأمير شيب أرسلان تعليقه رقم (١) من كتاب «حاضر العالم الإسلامي» (ص ٣٤).

(٢) د. محمد بديع شريف «الصراع بين الموالي والعرب» (ص ١٤٣).

(٣) محمد بن عبدالوهاب «كتاب التوحيد» (ص ١٨٤).

(٤) د. محمد بديع الشريف «الصراع بين الموالي والعرب» (ص ١٤٣).

أنها انحراف عن معتقداتهم بينما كان يرى أن العكس هو الصحيح، وإذا سلمنا بعنف طابع الحركة الوهابية، فإنها ربما ترجع إلى عامل رد الفعل: فقد دار النقاش بينه وبين رجل اسمه علي بن ربيعة، وهو من كبار بني تميم - وطلب من محمد ابن عبدالوهاب قول الحق؛ لأنه شريف في قومه، مسموع الكلمة عندهم، حتى لا تقع الفتنة..ثم قرأ الكتاب، والراجح أنه كتاب «التوحيد» - فأقر أن ما تضمنه هو الحق، واستفسر عن منهج تنفيذه، فأجاب محمد بن عبدالوهاب بأنه النصيحة وبذل المعروف أول الأمر، فإذا لم يتحقق، فبالسيف لأن من لا يتبعه (كافر مشرك)[1].

وقد أثار غضب كثير من الناس -كما أسلفنا- قيام أتباع الحركة بهدم كثير من القباب الأثرية، ورفع بعض الحلي والزينة من قبر الرسول ﷺ وتدميرهم لكافة المشاهد الشيعية في كربلاء[2]، إلا أن الأتباع لم يعبأوا إلا بإزالة البدع والرجوع بالدين إلى أصله[3].

ويرى الأستاذ أحمد أمين أن سبب إحاطة الدعوة الوهابية بظروف لم تتهيأ لغيرها يرجع إلى أنها قوبلت بحرب بالسيف -بواسطة الدولة العثمانية لخشيتها من خروج الحجاز من يدها، وهي مركز إسلامي كبير- كما أنه ألفت الكتب الكثيرة للتشنيع على الحركة والتخويف منها، كل هذا خدم الدعوة الوهابية بلفت الأنظار إليها، ودورانها على كل لسان[4].

---

(١) د. جمال بن أحمد الزيكي «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب» (ص ٢٨).

(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢٠).

(٣) ومما يذكر في هذا الصدد أن الحركة السلفية على يد محمد بن عبدالوهاب استندت إلى أصول نظرية، فقد أورد الإمام الشافعي في كتاب «الأم» أن ولاة مكة كانوا يهدمون ما بني في مقبرتها ولا يعترض عليهم الفقهاء، ونقله عنه النووي في «شرح مسلم» تعليقة رقم (ص ٤٣) من كتاب «الهدية والسنية والتحفة الوهابية».

(٤) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ١٩).

وإننا لنعثر على صدى هذه الحملات على التابعين للحركة وظهر الدفاع عنها لتفنيد آراء الخصوم وما أشيع عنها.

ففي أصول الدين: أعلنوا أنهم يسلكون منهج ابن تيمية، وابن القيم، والحافظ الذهبي، وابن كثير، والطبري، وابن رجب، الذين سار على أثرهم محمد ابن عبدالوهاب[1].

وفي رسالة للشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، يذكر فيها أن كل ما أشيع حول الحركة هو محض افتراء؛ كالقول بتفسير القرآن برأيهم وعدم الأخذ بالحديث إلا ما يوافق أفهامهم، وعدم وضع الرسول ﷺ في مكانته اللائقة، واستبعادهم لآراء علماء المسلمين، وإتلافهم لمؤلفات أهل المذهب،وميلهم إلى التجسيم في العقيدة إلخ ...[2].

ويعلق ابن محمد بن عبد الوهاب على ذلك بقوله: إن كل ما رميت به الحركة ليس صحيحًا[3]؛ لأن أتباعهم يعتقدون أن رتبة النبي ﷺ هي أعلى مراتب المخلوقين على الإطلاق، وإنهم لا ينكرون كرامات الأولياء بشرط السير على الطريقة الشرعية، وأن هدم بعض القبور، ومنها بيت السيدة خديجة وبعض الزوايا بقصد التغيير عن الإشراك بالله[4]، ثم يتطرق إلى التصوف وموقفهم منه، فيقول: ولا ننكر الطريقة الصوفية وتنزيه الباطن من رذائل المعاصي المتعلقة بالقلب والجوارح، مهما استقام صاحبها على القانون

---

(١) سليمان بن سحمان النجدي كتاب «الهدية السنية» (ص٧-٨).

(٢) عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب نفسه (ص ٤٠).

(٣) ويرى الأستاذ أحمد أمين أن الدعاية أحكمت صنعها، ويذكر أن كثيرًا من الكتب ألفت ضدها للتخويف منها والتشنيع عليها «زعماء الإصلاح» (ص ١٩).

(٤) عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب (ص ١٤).

الشرعي، والمنهج القويم المرعي، إلا أننا لا نتكلف له تأويلًا في كلامه ولا في أفعاله، ولا نعول ولا نستعين ونتوكل في جميع أمورنا إلا على الله تعالى[1].

هذه هي خلاصة آراء أتباع الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وهم في الواقع يقتفون أثره فيما دَوّنه من كتب، وجاهد به أثناء حياته من آراء.

لقد كان صاحب الدعوة مخلصًا للأساس الأيدلوجي الذي تمسك به. وأن دراسة كتبه تؤيد ما نذهب إليه.

ففي كتابه «التوحيد»، يقع اختياره على الآيات والأحاديث التي تحض على التوحيد الخالص، والدعوة إلى تأكيد عقيدة توحيد الألوهية وضرورة هيمنتها على كل ما عداها، لا سيما في الأبواب التي قسم إليها كتابه، ففي باب ما جاء في حماية المصطفى ﷺ جناب التوحيد وسده كل طريق يوصل إلى الشرك[2] يأتي بكافة النصوص المؤيدة لهذا المعنى.

ويمضي ناهيًا عن الغلو في قبور الصالحين حتى لا تصبح أوثانًا تعبد من دون الله، مؤيدًا ذلك بالأسانيد من الكتاب والسنة[3].

وفي معارضته الشديدة للغلو في الأولياء يقارن بين مكانة الرهبان عند المسيحيين وموقف الغلاة من المسلمين بالنسبة للأولياء، فيأتي بالآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:٣١]، ثم يذكر تفسير الرسول -صلوات الله عليه- لها، وأنها تعني أن اتخاذهم أربابًا كان بسبب قيامهم بتحريم ما أحله الله، وإحلال ما حرمه الله، ثم يذهب بعد هذا القول بأن الأحوال قد تغيرت حتى صار عند الأكثر عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال وتسمى الولاية، وعبادة الأحبار هي العلم والفقه، ثم

(١) نفس المصدر (ص ٤٠).

(٢) محمد بن عبدالوهاب، كتاب «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» (ص ٦١).

(٣) نفس المصدر (ص ٥٧).

تغيرت الأحوال إلى أن عبد من دون الله من ليس من الصالحين وعبد بالمعنى الثاني من هو من الجاهلين[1]، بل إنه يفرد فصلاً خاصًا لكي يشرح أن من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرمه، فقد اتخذهم أربابًا[2]، ومن مظاهر الشرك عنده أيضًا إرادة الإنسان الدنيا بعمل الآخرة[3].

وإذا رجعنا إلى أحد كتبه أيضًا وهو «كشف الشبهات في التوحيد» نجده يردد أفكاره التي تدعو إلى التوحيد الخالص، مستخدمًا المنهج الجدلي في مواجهة خصومه، فيعرض أولًا لاعتراضاتهم، ثم يقدم الأدلة على بطلانها في مثل قوله: «فإن قال: أنا لا أعبد إلا الله، وهذا الالتجاء إلى الصالحين ودعاؤهم ليس بعبادة» فإنه في الرد عليهم يستند إلى النصوص القرآنية التي ترد دفاع المشركين عن عقائدهم، فقد كانت عبادتهم إياهم- أي: الملائكة والصالحين واللات وغير ذلك- في الدعاء والذبح والالتجاء[4]؛ ولهذا فلا يختلف موقف اللاجئين للصالحين ودعائهم من موقف هؤلاء المشركين.

والقارئ لهذا الكتاب يستطيع أن يعثر على أحد أسباب عنف الحركة الوهابية؛ إذ إنه يرى أن المسلمين المعتنقين لأفكار المذاهب الصوفية في عصره لا تقل عقائدهم خطورة عما كان عليه الباطنية، فإنهم بالرغم من إعلانهم الإسلام وأدائهم للصلاة، فإنهم كما يقول محمد بن عبدالوهاب: أظهروا مخالفة الشريعة في أشياء دون ما نحن فيه، وأجمع العلماء على كفرهم وقتالهم، وأن بلادهم بلاد حرب، وغزاهم المسلمون حتى استنقذوا

(١) نفس المصدر (ص ١٤٠).
(٢) نفس المصدر (ص ١٣٥).
(٣) نفس المصدر (ص ١٣٣).
(٤) محمد بن عبدالوهاب «كشف الشبهات في التوحيد» (ص ١٢).

ما بأيديهم من بلدان المسلمين[1]. ومثل هذه العبارة تكشف عن السبب الذي دعاه إلى العنف والشدة، لا سيما إذا أمعنا النظر في وصفه للمسلمين في عصره بالمقارنة بالباطنية بقوله: «دون ما نحن فيه»، أي أنه لاحظ انحراف مسلمي عصره بدرجة أكبر من انحراف الباطنيين أنفسهم، فقام ليدعو إلى دعوة المسلمين إلى التوحيد الخالص، وما هو إلا إفراد الله بالعبادة[2]، وفي هذا التعريف أخذت الحركة السلفية على يد محمد ابن عبد الوهاب دور المقاومة لنظريات الصوفية ومذاهبهم على اختلافهم، داعية إلى التمسك بهذا التوحيد الذي أقامه الإسلام.

وهكذا فإن انتعاش الحياة الإسلامية سواء في دائرة النظر أو في مجال التطبيق في العصر الحديث يبدأ من حركة الإصلاح على يد محمد ابن عبد الوهاب في نهاية القرن الثامن عشر حيث حققت أهدافها؛ إذ بها أثارت الحماسة، وأقامت الدراسة الدينية النظرية القائمة على التوحيد، وأيقظت روح الإسلام الفطرية، وأثمرت تأثيرًا حاسمًا في كثير من الحركات التي أحرزت السبق بين أقوى المؤثرات في العالم الإسلامي[3]، وقد جاء دور هذه الحركات لكي تأخذ مكانها في البحث.

وسنبدأ بالحركات الإصلاحية.

❑ ❑ ❑

---

(١) محمد بن عبدالوهاب «كشف الشبهات في التوحيد» (ص ١٢٠).

(٢) نفس المصدر (ص ٤).

(٣) توماس أرنولد «الدعوة إلى الإسلام» (ص٤٦٨).

أولًا: الحركات الإصلاحية والتصوف

تكاد تتفق معظم الأبحاث المتصلة بحركات الإصلاح في العصر الحديث على أن من أبرز القائمين بها في العالم الإسلامي على امتداد رقعته تبدأ من محمد بن عبدالوهاب، وتأثر به كل من جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، ويقول الدكتور سارطون: «الإسلام على أحسنه كما يبدو في آثار السلفيين أي: الفقهاء الذين يريدون أن يرجعوا بالإسلام إلى ما كان عليه في أيام السلف الصالح من الصفاء؛ أمثال: ابن تيمية، محمد ابن عبدالوهاب، ومحمد عبده»[1].

ويمكن أن نضيف إلى هذه الشخصيات أيضًا، كل من السنوسي وابن باديس بشمال أفريقيا، وعثمان بن فودي بغرب أفريقيا، وهي الأقاليم التي توحدت باسم نيجيريا، ومحمد إقبال بالباكستان، إذ يعنينا منهم ارتباطهم بالدعوة السلفية، حيث اتخذوها أساسًا لإصلاح مجتمعاتهم والنهوض بها، ويشكل مواقف أغلبهم من التصوف جانبًا هامًّا من نظرياتهم في الإصلاح.

ومع اختلاف الحركات الإصلاحية التي نادوا بها، وقاموا بتنفيذها، لاختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية في أوطانهم؛ لأننا قلما نعثر على اختلافات جذرية فيما نادوا به؛ إذ اتفقوا على ضرورة نبذ كل العناصر المضافة إلى الإسلام من الخارج، وضرورة العودة إلى العمل بالكتاب والسنة، وهو

(١) د. سارطون «الثقافة الغربية» (ص ٣٤) وينظر أيضًا: «حاضر العالم الإسلامي» لمؤلفه لوثروب ستودارد (ص ١٦٣) و«الإسلام والعلمانية الغربية» للأستاذ محمد حسن الزيات (ص ٧٦) أحد مقالات كتاب «الإسلام في نظر الغرب»، ومقالة ثانية بنفس الكتاب بقلم ويلفرد كانتول سمث (ص ٤٢، ٤٩) وكتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور البهي (ص ٨٠) وكتاب «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» للأستاذ أحمد أمين.

موقف سلفي خالص في أصله واتجاهاته؛ إذ كان من الضروري استئصال العشب الطفيلي كي يعود أسلوب الحياة الإسلامية الأصيل إلى القوة والازدهار، وذهب كل واحد في بقعته البعيدة إلى أنه على قدم المساواة مع غيره في الاجتهاد والتفسير[1]، وكانوا يتفقون من حيث نقدهم للتصوف في عصره الأخير كما سيأتي.

وإذا قيل: إنه ليس من الواقع أن هذه الحركات كانت على صلات بعضه ببعض[2]، فإنه من الضروري التنويه هنا بأنه ليست العبرة بوجود صلات بينها لكي تتفق في السمات البارزة والأهداف، ولكن معيار الاتفاق يتضح من تماثل المنهج الذي اتبعوه، ولقد قرأ أغلبهم النتاج الفكري لابن تيمية وقدروه حق قدره.

فإن الحركة السلفية على يد محمد بن عبدالوهاب هي الأثر المباشر لكتابات ابن تيمية كما تقدم، كذلك فإنه من العجب أن نعثر للحركة السلفية على أنصار في أدغال أفريقيا؛ حيث حاولت السيطرة الغربية أن تضع كل ثقلها لكي تعزله عن العالم الإسلامي بصفة خاصة، ولكن التراث الثقافي السلفي أينع أروع آثاره على يد أئمة كبار أمثال: ابن باديس، وعثمان بن فودي، فالأول كان معجبًا بابن تيمية وقرأ له -كما سيتضح عندما نتناول نظرياته- والثاني عرف آثاره بطريقة غير مباشرة؛ إذ إنه أحد القلة من العلماء الذين تتلمذوا على كتب ابن تيمية، بعد أن اتصلوا بها في مكة عن طريق محمد بن عبدالوهاب[3].

ومع هذا فإنه من الضروري معرفتهم بشيخنا السلفي أو قراءتهم لكتبه؛ لأن اتباع المنهج السلفي -لاسيما في العصور المتأخرة- كان خليقًا بإبراز

---

(١) محمد حسن الزيات «الإسلام والعلمانية الغربية» (ص ٧٢).

(٢) نفسه.

(٣) د. محمد البهي مقدمة كتاب «إحياء السنة وإخماد البدعة» لعثمان بن فودي.

الإسلام كما أوحي به إلى رسول الله ﷺ، وكما صدع به رسول الله لقومه العرب دينًا بسيطًا نقيًا»[1].

ومن رأى الإمام ابن باديس أن الجهل بكتاب الله أضل بعض أدعياء العلم إلى أن جعلوا الدعوة إلى توحيد الله ونبذ ضروب الشرك طريقة خاصة بابن تيمية! ولو نظروا في كتاب الله، وتأملوا، لوجدوا آياته دعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك[2].

وسنعرض لما آل إليه حال التصوف وفرق الصوفية في البلاد الإسلامية في العصر الحديث، وندرس أسباب اتخاذ الحركات الإسلامية لمواقف النقد والمعارضة، فنبدأ بمصر.

التصوف في مصر:

إذا استطلعنا موقف شيوخ السلف بمصر، فإننا سنعثر على نماذج من أقوى صور الخصومة للتصوف والصوفية، فقد أعلنوا رفضهم الحاسم له بكل صوره وكافة مذاهبه معلنين أنه لا سبيل لتقدم المسلمين ورجوعهم إلى مجدهم إلا بالعمل بالكتاب والسنة.

وإن المرء ليتعجب من سبب شدة العنف الذي اتسم به طابع النقد الذي وجهه شيوخ المدرسة السلفية في مصر؛ مما يدفعنا إلى البحث عن جذوره ودوافعه.

فإذا ما ألقينا نظرة عامة على التيار المعارض للتصوف، فإننا نلحظ أن قوة المعارضة أخذت تتناسب تناسبًا طرديًا مع انتشاره، لا سيما بعد ابن عربي؛ بسبب ما أفرخته نظرياته في وحدة الوجود من آثار تتمثل في نظرية الجبر، وتفضل الولي على النبي، وغيرها من نتائج ألممنا بها في حديثنا عنه.

---

(١) د. سارطون «الثقافة الغربية» (ص ٣١).

(٢) ابن باديس «حياته وآثاره» (٢/ ٣٢١).

وقد وضح لنا -عند عرضنا لنظريات تلاميذ ابن تيمية- أن تقدهم مثل شيخهم كان في نطاق الأبحاث النظرية التي ظهرت في كتابهم، ولكن عندما أخذ الجانب النظري يختفي وراء تدهور الأحوال الثقافية للمسلمين -وعلى سبيل التحديد- فإن الجانب النظري في التصوف الإسلامي كاد ينطفئ قبل مجيء العصر العثماني بنحو ثلاثة قرون(١)، بل إن التدهور ساد شتى المرافق في مصر منذ سنة ست وثمانمائة للهجرة على أثر انتهاء دولة المماليك البحرية وبداية حكم دولة المماليك الشراكسة، ثم ازدادت الحالة سوءًا في أواخر القرن التاسع وبداية العاشر الهجري، فانساق التصوف تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى التدهور والاضمحلال، ودخله العوام، واعتنقه الوصوليون والأدعياء(٢).

وهكذا عندما جفت شرايين النظريات الصوفية، وانفصل النظر عن العمل، وانحدر الطرقية إلى أنواع من البدع تزداد بعدًا عن الإسلام؛ هنا فلا جرم من ارتفاع صوت المعارضة والإنكار النهائي.

وتعددت مظاهر التدهور التي أصابت التصوف، فمن دعاوي وشطحات تعلن باسمها كل ما لايمت للإسلام بصلة بحجة الإلهام والكشف، ومن فرق متعددة تضخمت بها فرق الصوفية وأتباعها، وكثر الأولياء المزعومون، وانتشرت مظاهر المعجزات والكرامات، واختلطت الأصلية منها بالزائف!

وباختصار، فإن مصر قد انقلبت -في القرن الثامن عشر- إلى تكية كبرى بسبب انتشار الطرق الصوفية التي نمت وترعرعت في ربوع مصر بسبب الجهل والفقر، وتعلق بها المصريون يلتمسون في رحاب الروح وفي نعيم الآخرة

(١) د. توفيق الطويل «التصوف في مصر إبان العصر العثماني» (ص ٣٧) «الروحية في الإسلام» (ص ١٠٢).
(٢) المصدر السابق (ص ٤٧)، وإلى نفس المعنى يذهب الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه «الحياة الروحية في الإسلام» (ص ١٠٢).

الموعود عوضًا عن الفقر المادي الذي يعيشون في كنفه، وعن الظلم والتعسف والقهر الذي ينزله به حكامهم، وقد تطور الحال حتى أصبح كل مجذوب شيخًا، وكل معتوه وليًا من أولياء الله الصالحين[1]!

إن هذا الاستنتاج يتفق مع الواقع الشاهد، فلسنا بحاجة إلى الرجوع إلى المؤرخين في العصور المتأخرة الذين صوروا كثيرًا من هذه النماذج، فإننا ما زلنا نشاهد حتى اليوم، فمن منا لا يلاحظ المظاهر المتكررة التي نراها في تقديس الأولياء، وتعدد الطرق الصوفية، وما يفعله أتباعهم بمناسبات الموالد وغيرها؟ وكلها في الحقيقة ليست إلا امتدادًا لما كان يفعله الطرقية الذين نقل لنا عنهم المؤرخون في العصور المتأخرة، أمثال المقريزي والجبرتي، أي ما زلنا نري في عاصمة مصر نفسها نفرًا غير قليل يهرعون من أقاصي البلاد لمولد من الموالد، فيزورون الأضرحة فيلمسون جدرانها، فإذا انتهوا من ذلك أقاموا حفلات الذكر في الأزقة أو الميادين على نحو تعافه النفس؛ إذ لا خشوع فيه، وإنما هو ضجيج وصفيق لا يذكر فيه اسم الله إلا باللسان[2].

وسنستعرض بعض هذا لمواقف بعض العلماء إزاء التصوف في مصر، بادئين بالأفغاني والشيخ محمد عبده.

الأفغاني والشيخ محمد عبده:

أما الأفغاني (١٢٤٥هـ-١٣١٤هـ) - (١٨٣٩-١٨٩٧م)؛ فإننا نستطيع أن نلمح موقفه من التصوف في معارضته لمظاهر الشرك، وإغفال عقيدة التوحيد، وإعلانه رفض كل أشكال الأوهام التي تعلقت بالأذهان؛ لأن الإسلام أصقل

(١) د. جمال الدين الشيال «محاضرات في الحركة الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث» ط١٩٥٨م (المطبعة الكمالية) (ص٢٩).

(٢) د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» (ص ٣٢).

العقول وطهرها منها[١]؛ ولهذا فلن تتم سعادة الأمة الإسلامية إلا بالتمسك بأول ركن بُني عليه الإسلام وهو الاعتقاد بالتوحيد، فإن الله وحده هو المنفرد بتصريف الأكوان، وأن من الواجب طرح كل ظن في إنسان أو جماد علويًا كان أو سلفيًا بأن له في الكون أثرًا ينفع، أو ضرًا أو عطاء، أو منع إذلال[٢].

وكان الأفغاني دائم الحديث عن علل تأخر المسلمين، محاولًا شحذ هممهم للعمل واللحاق بالأمم الأخرى التي سارت في طريق التقدم شوطًا بعيدًا، بينما تخلف المسلمون عن الركب، ولفت نظرة أمر عجب له، وهو ما رآه في هؤلاء الذين يعيشون عالة على الناس ويدعون التصوف والاتصال بالله، أو يزعمون أنهم يفنون في ذات الله سبحانه، مع أن الفناء الحقيقي إنما يجب أن يكون في العمل من أجل الآخرين[٣].

أما الشيخ محمد عبده فإنه بالرغم من نشأته الصوفية، فإنه عارض بشدة كافة معتقدات الفرق الصوفية، ولا سيما النظرية الجبرية والتواكل، ثم البدع التي دأبوا على إظهارها في المناسبات أمام العامة.

فإذا ما عرفنا أن الشيخ عبده بدأ حياته العلمية متصوفًا وذهب بتصوفه إلى الأزهر عام ١٢٨٢هـ[٤]، فإننا نعجب كيف تحول من موقف التأييد إلى المعارضة؟

إن اختياره للطريق الصوفي في مستهل حياته -أي في أوائل مدة الطلب[٥]- يرجع إلى تأثره بشيخه الصوفي عند نشأته العلمية في قريته قبل الانتقال إلى

---

(١) الأفغاني «الرد على الدهريين» (ص ٧٨).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» (ص ٣٥).

(٤) مصطفى عبدالرزاق «محمد عبده» (ص ٣٤).

(٥) عثمان أمين «محمد عبده» (ص ١١-٢١) -كتاب محمد عبده للشيخ مصطفى عبد الرزاق (ص ٢٧).

الأزهر، وكان هذا الشيخ- وهو الشيخ درويش- وأمثاله من الصوفية المعتدلين، يوجدون شذوذًا بين الأعداد الكثيرة من رجال الطرق.

ويذهب الأستاذ أحمد أمين إلى أن الشيخ درويش كان متأثرًا بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى، وتنقيته من البدع، وذلك على أثر رحلته إلى طرابلس الغرب واجتماعه بأتباع السنوسي هناك[1].

ويقول مصطفى عبدالرازق: «كان الشيخ عبده يومئذ فتى متأثرًا كل عواطف قلبه الفتي بمنازع التصوف ورياضاته ومواجده»[2].

ثم أفزعته رؤية البدع التي تتم على يد الصوفية، لقد صدمه الواقع حيث رأى من أفعالهم ما أزعجه، أضف إلى ذلك أن الاتجاه العقلي لشيخه الأفغاني -الذي عرفه في مرحلة نضوجه- كان له تأثيره أيضًا؛ إذ كان السيد جمال الدين وحده قادرًا على انتزاع الشيخ عبده من خموله الصوفي، وتخليصه من الحيرة في التماس الكمال العلمي[3].

ولكن ينبغي التفرقة بين موقفه من التصوف في بحثه النظري له كوسيلة لإصلاح النفوس وتهذيب الأخلاق، وهو هنا يستند إلى الصوفية الأوائل، وبين الواقع المشاهد بواسطة الطرقية في عصره.

ويرى الشيخ عبده أن التصوف كان غرضه في أول أمره تهذيب الأخلاق وترويض النفوس، إذ اتجه الصوفية إلى توخي إخلاص النية في العبادات. ثم بدأت تطرأ على أحوالهم ما يخالف الشريعة، فتمسكوا بالرسوم الظاهرة، وعظموا قبور المشايخ، معتقدين أن لهم سلطة غيبية يستطيعون بها قضاء

(١) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢٨٥).

(٢) مصطفى عبدالرازق «الشيخ محمد عبده» (ص ٥٨).

(٣) نفس المصدر (ص ٥٨).

حوائج مريديهم، ثم ازدادوا إمعانًا في البعد عن الصوفية الأوائل، فزعموا أن الشريعة شيء والحقيقة شيء آخر!

وهكذا فسد التصوف وتشوهت سيرة مدعيه كما لاحظ الإمام في عصره، وصارت رسومهم أشبه بالمعاصي والأهواء من رسوم الذين أفسدوا التصوف من قبلهم، وأظهروا في هذه البلاد الاحتفالات التي يسمونها: «الموالد»[1].

ويمضي في وصف هذه الموالد فينعتها بأنها أسواق للفسوق، ثم ينقد مشايخ الأزهر الذين يحضرون موائد الأغنياء المعدة لهذه المناسبات احتفالًا باسم صاحب المولد ويهنئ بعضهم بعضًا بهذا العمل الشريف في عرفهم[2]، وهو يعني هنا الفقهاء أيضًا الذين كان من واجبهم استنكار هذه العادات والبدع، ولكنهم أغمضوا أعينهم عنها ثم شاركوا فيها.

ثم أخذ يكيل الضربات الموجعة لصوفية عصره، فهو من حيث مناقشته لنظرياتهم لم ير بأسًا من الموافقة على التصوف في القرون الأولى للإسلام، ولكنه إزاء ما شاهده في زمانه، فإنه اتخذ موقف المعارضين من حيث الأسس النظرية التي يستندون إليها، فضلًا عن قواعد السلوك أيضًا التي تفشت بين المسلمين عامة، فهو يرى أن مذاهب الباطنية في التأويل دخلت من منافذ التشيع والتصوف، ويعارض بشدة احتفالات الموالد وترتيلات الجنائز وأذكار المآذن، وما كان في تحريم ما لم يحرم الله من الزينة والطيبات من الرزق، أو في إحلال ما حرمه؛ كبناء المساجد على القبور واتخاذها أعيادًا، وتشريفها وإيقاد المصابيح والسرج من الشموع عليها[3].

---

(١) «تفسير المنار» (٢/ ٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٧٥).

(٣) «تفسير المنار» (٢/ ٤٢٨).

وتابعه تلميذه رشيد رضا، فقرن بين المتصوفة والباطنية في التفرقة بين الظاهر والباطن، فأما الباطنية فأئمتهم في مذاهبهم زنادقة تعمدوا هدم الإسلام بالشبهات والتأويلات المشكوكة.

وأما المتصوفة فقد راج على بعضهم بعض تلك الشبهات والتأويلات لضعفهم في علم الكتاب والسنة[1].

وينبغي أن نضيف إلى ما تقدم بعض الآراء الناقدة للتصوف في العصر الحديث على لسان عبدالرحمن الكواكبي.

عبدالرحمن الكواكبي:

بالرغم من اختلاف الآراء حوله فإنه يعنينا فقط وفق منظور الآراء المعارضة للتصوف بمنهج علمي: إنه عبدالرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ -١٣٢٠هـ) - (١٨٤٨-١٩٠٢م) صاحب كتاب «أم القرى» الذي ضمنه خلاصة آراء العلماء والكُتاب للبحث في أسباب ضعف المسلمين حينذاك، واقتراح الوسائل للنهضة الإسلامية إذا اجتمعوا في شكل جمعية أو مؤتمر.

ويرجح الأستاذ أحمد أمين أنه لم يعقد هذا الاجتماع بالفعل وإنما وضع الكواكبي أفكاره في هذا الشكل ليكون أدعي للإقناع، فهو من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين[2].

وقد كشف في كتابه هذا عن مواطن العلل في كافة ضروب الحياة الإسلامية[3].

والمتصفح لكتاب «أم القرى» يدرك مدى الاقتناع بضرورة التقييد بمذهب السلف لأنه الأصل الذي لايرد، ولا تستنكف الأمة أن ترجع إليه، وتجتمع

(١) «تفسير المنار» (٦/ ٤٧٢).

(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢٦٧).

(٣) د. بطرس غالي «الكواكبي والجامعة الإسلامية» (ص ٢٧).

عليه في بعض أمهات المسائل[١]. وهو المذهب السديد الذي انتصر له علماء المسلمين[٢].

ويمضي الشيخ في تسجيل ظواهر الضعف والتأخر في المجتمعات الإسلامية حينئذ ويرجعها إلى عدة عوامل، منها العقيدة الجبرية[٣]، والحث على الزهد في الدنيا، والخروج عن المال، وإماتة المطالب النفسية[٤].

والزهد الإسلامي في حقيقته عنده الترغيب في تفضيل المصلحة العامة على الخاصة، والبذل في سبيل الجماعة الإسلامية، وشأن الزهد هنا كالجهاد حيث يبذل المؤمن حياته لإعزاز كلمة الله -وهو الهدف العام- لا محاربة المخالفين كما يتوهم العامة[٥].

وقد تطرق إلى أسباب سياسية واجتماعية عديدة، أهمها محاولته نزع الخلافة من الدولةالعثمانية للأسباب التي أوضحها في كتابه «طبائع الاستبداد» واستبدالها بالجامعة الدينية تحت لواء خليفة عربي[٦]، وهي الجامعة الإسلامية[٧].

إن تشبث الشيخ بالجامعة الإسلامية، يوضح لنا أنه كان متيقظًا لخطأ الارتماء في أحضان الغرب، كما كان يسخر ممن يرى الكمال في الأجانب[٨]

(١) الكواكبي «أم القرى» (ص ١٣٨).
(٢) نفسه (ص ٢٠٧).
(٣) الكواكبي «أم القرى» (ص ١٤٩).
(٤) نفسه (ص ١٥٠).
(٥) نفسه (ص ١٥١).
(٦) نفسه (ص ٣١٣).
(٧) إن المعنى العام للجامعة الإسلامية هو الشعور بالوحدة العامة والعروة والوثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي وهي قديمة بأصلها ومنشأها منذ عهد صاحب الرسالة ﷺ (ص ٦١) من كتاب «حاضر العالم الإسلامي» لوثروب ستوارد.
(٨) نفسه (ص ٢٦٧).

لأنه في محاولته علاج الأدواء لم يذهب إلى الأخذ من الحضارة الغربية إلا ما يتصل بالعلوم مع محافظته على الشخصية الإسلامية المرتبطة بجذورها الدينية والثقافية لتنشئة الشباب المحمديين المهذبين[1].

وينعي على الناشئة المتفرنجة[2] تقليدهم للغرب مع أنه هو نفسه استفاد مما نقل عن الغرب[3].

ولا تستدل من ترجمة الشيخ الكواكبي على أنه قرأ لابن تيمية -بالرغم من أنه نشأ بحلب- ولكننا نراه يشير إلى بعض تلاميذه؛ كابن كثير والذهبي، ويدعو إلى التعمق في السنة النبوية والاطلاع على كتب الطبري وابن قتيبة والعمل بهما، ونبذ الفلسفة والمنطق الأرسططاليسي والابتعاد عن نزعات المعتزلة الكلامية، وغلاة الصوفية، وتشديدات الخوارج، وتخرجات الفقهاء المتأخرين[4].

وهناك بعض نقاط الالتقاء مع ابن تيمية؛ منها ما يذكره من أن أصل الإيمان بوجود الصانع أمر فطري[5]، واتفاق تعاليم الإسلام مع العقل والنظر -أو بعبارة شيخ الإسلام- اتفاق المنقول والمعقول، فإن أحكام القرآن وما ثبت من السنة لا يوجد فيها ما يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي[6].

وفي بحثه التاريخي للتصوف من حيث النشأة والتطور، يذهب إلى أنه بدأ بالتنسك الذي كان من شيمة أكثر الصحابة والتابعين، ثم ظهر من العلماء

---

(١) نفسه (ص ٢٦٨).

(٢) نفسه (ص ٢٦٩).

(٣) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢٥٣).

(٤) الكواكبي «أم القرى» (ص ٢٢٠).

(٥) عبدالرحمن الكواكبي «أم القرى» (ص ١٨٨).

(٦) نفسه (ص ٢٣٩).

من يحب التميز بالرياسة، فكانوا يدعون غيرهم إلى التنسك والإرشاد إلى طرائق، فظهر اسم الطريق.

وفي القرن الرابع الهجري بدأ يدب الفساد في التصوف بسبب أن بعض الصوفية حاولوا تقليد توسع الفقهاء في الشرع، والمتكلمين في العقائد، فأخذوا بدورهم يجمعون العناصر المتفرقة من الفلسفة اليونانية، ولا هوتيات الكتابيين والوثنيين فألبسوها ثوبًا إسلاميًّا، وسموه علمًا مخصوصًا مميزين إياه بعلم التصوف أو «الحقيقة» أو «الباطن»، فأصبح بذلك فنًّا نظريًّا بعد أن كان عملًا تعبديًّا محضًا[1].

إن الكواكبي لم يفصل هذا الحديث العام عن التصوف، ولم يرشدنا إلى المصادر التي استقى منها هذه النتائج بالرغم من أنه طالع بنفسه كثيرًا من الكتب التاريخية[2] بعد إتمام دراسته بحلب بالمدرسة «الكواكبية» -إلا أن إشارته إلى القرن الرابع الهجري تدلنا على أنه ربما يعني بداية تحول التصوف إلى فلسفة على يد الحلاج، وكان يربط بين مذهبي الحلول ووحدة الوجود[3]. وبالرغم من عدم تصريحه باسم صاحب مذهب وحدة الوجود، إلا أنه من المرجح أنه يقصده، إذ انتقل التصوف في رأيه بعد القرن الخامس الهجري إلى التوسع -كما يقول- في فلسفة التصوف.

واستخدامه للفظ الفلسفة هنا يعني ابن عربي، لا سيما وأنه يعرض لمن حازوا بين الأمة -حينما تفشي الجهل في أكثرها- مقامًا كمقام النبوة باسم الولاية والقطبانية والغوثية، ويستطرد قائلًا: «وألفوا في ذلك الكتب الكثيرة

(١) نفسه (ص ٢٣٢).

(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢٥٠).

(٣) الكواكبي «أم القرى» (ص١٦٢).

والمجلدات الكبيرة، محشوة لحكايات مكذوبة، وتقريرات مخترعة، وقضايا وتركيبات لا مفهوم لها البتة حتى في مخيلة قائليها»[١].

ويظهر تأثره بحركة محمد بن عبدالوهاب بما سجله على لسان العالم النجدي في حديثه عن مظاهر الشرك[٢].

وأخيرًا سجل ما رآه من أحوال الصوفية في عصره، وضاهي بينها وبين الثقافات الخارجية وديانات الأمم السابقة في عقائدها وعاداتها وطقوسها ورسومها[٣].

هذه هي الحركات الإصلاحية بمصر التي ظهر تأثرها بحركة ابن عبد الوهاب، وسنستعرض حركات مشابهة ظهرت في الهند أيضًا مقتفية آثاره، وهي أيضًا معبرة عن الاجتهادات المتحدرة من ابن تيمية.

الحركة السلفية بالهند:

لكي تلقي الضوء على الحركة السلفية في الهند في العصر الحديث لا بد لنا أن نلقي نظرة على أحوال المسلمين بالهند قبل إنشاء دولة الباكستان، ثم نتناول أفكار بعض كبار المفكرين في هذه الدولة الإسلامية.

يقول الأمير علي: «لقد امتدت آثار التصوف بسرعة خاطفة من العراق وإيران إلى الهند؛ حيث وجدت تربة خصبة هناك، وأصبحت أرض الهند مأوى لعدد ضخم من الأولياء -رجالًا ونساء- حيث تحولت مقابرهم بعد موتهم إلى مزارات وأضرحة يؤمها المسلمون والهندوس معًا!».

وكان الغزو التتاري قد زحف بآثاره على الهند، وظلت هذه الآثار تتضخم بمضي القرون، حتى ظهر الملك (أكبر) (١٩٤٦-١٠١٤هـ)، الذي قرر أن بعثة

(١) نفسه (٢٣٢).

(٢) الكواكبي «أم القرى» (ص ١٩١-٢٠٠).

(٣) نفسه (ص ١٦١-١٦٣) «طبائع الاستبداد» (ص ٣٤٩-٣٥٢).

محمد ﷺ قد مضت عليها ألف سنة، ولم يكن أجل هذا الدين إلا هذا المقدار من السنين؛ لذلك قد نسخ ويجب أن يستبدل به دين جديد[1].

وشرع في عدة تغييرات للوصول إلى هدفه، فأباح للمسلمين الجدد أن يرتدوا، وأصدر مرسومًا بمنع ذبح البقر، وشارك في أعياد الهنادك ومواسمهم، وحلل الخمر، وأباح الربا والمقامرة، وأسقط الاغتسال من الجنابة، وأصدر أمرًا بمنع تعليم اللغة العربية[2].

ثم حدث ما هو أسوأ من هذا كله فكان العلماء والمشايخ والصوفية والأمراء والأعيان كلهم يخرون للملك سجدًا كلما دخلوا عليه الباب[3].

وكان قوام الدين الجديد الذي نادى به هذا الملك خليطًا بين الإسلام والهندوكية، ولم يخل أيضًا من عناصر مجوسية ومسيحية، فأخذ من المجوس عبادة النار، وأوقدت في قصر الملك نار دائمة، واقتبس من المسيحية ضرب النواقيس وأشياء أخرى، إلا أن الديانة الهندوكية احتفظت بأصولها الكبرى؛ لأنها ديانة الأغلبية.

أما الإسلام؛ فقد قوبل بمعارضة شديدة وحوربت القلة الباقية من علمائه، حتى هؤلاء القلة لم يسلموا من تأثير التصوف المختلط بالعناصر غير الإسلامية، ويرجع السبب إلى إهمال الكتاب والسنة، والانكباب على التصوف، والتهافت على علوم اليونان وخرافاتهم والانحراف عن اللغة العربية[4].

وفي ظل هذه الظروف، نشأ الشيخ أحمد بن عبدالأحد الفاروقي السرهندي، وتمت تربيته وتعليمه بين قوم كانوا أصلح رجال زمانهم، وهم وإن كانوا

(١) أبو الأعلى المودودي «تجديد الدين وإحياؤه» (ص ٩٢).

(٢) مسعود الندوي «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ٧١-٧٣).

(٣) نفسه (ص ٧٥).

(٤) نفسه (ص ٢١).

لا يستطيعون أن يحاربوا ما حولهم من الفساد، إلا أنهم كانوا محتفظين بإيمانهم وأعمالهم»[١].

ونجح الشيخ السرهندي في إنقاذ الإسلام بالهند من أن يختفي وراء أضابير الديانات الأخرى، وسلك طريق الأئمة الذين سلكوا طريق الجهاد من قبل؛ كأحمد بن حنبل، وابن تيمية متنكبًا طرق المبتدعة، معرضًا بوجهه عن متاع الحياة، غير خائف في ذلك ملامة لائم ولا بأس ملك[٢].

وبدأ في التأليف للرد على الروافض منتقدًا أعمالهم علنًا، وحينما وشوا به إلى الملك واستدعاه للحضور، حيّاه بتحية الإسلام ولم يسجد له شأن الآخرين، فأمر الملك بحبسه ولم يمنعه السجن من الدعوة إلى الحق والإرشاد إلى طاعة الله ورسوله.

وأثار عجب الملك وحاشيته، أن الشيخ أحدث انقلابًا في سجنه؛ إذ تاب على يديه المسجونون، وانقلب قطاع الطرق والمفسدون في الأرض رجالًا بررة بفضل دعوة السرهندي[٣].

وحينما عفا عنه الملك وخرج من السجن، أخذ يطالب بإلغاء الإجراءات التي تمس التشريع الإسلامي، وعكف على دراسة أسباب نكبات الإسلام في عصره، فرأى أنها نشأت بسبب الفرق الثلاث: الملك والأمراء الذين اتخذوا الدين لهوا ولعبًا، وعلماء السوء الذين اتخذوا من مناصبهم مطية لأهوائهم،

---

(١) المودودي «تجديد الدين» (ص ٩٨).

(٢) مسعود الندي «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ٩٩-١٠٠).

(٣) مسعود الندوي، «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٠١-١٠٢) وينظر أيضًا كتاب «الدعوة إلى الإسلام» للسير توماس أرنولد (ص ٤٥٣) ط (١٩٥٧).

والصوفية الذين استبدلوا بالتوحيد الإسلامي وحدة فلسفية تدعى بوحدة الوجود، وتتشكل بالحلول والاتحاد[1].

ومما ساعده على خوض المعركة مع الصوفية، أنه كان من رجال الطريقة، وكان في بدء عهده قد مارس طريقهم في الرياضة والتزكية، ولما أعلن في كتبه خطأ مذهب وحدة الوجود، لم يجسروا على مهاجمته لأنه كان منهم، ومطلعًا على أسرارهم.

ومن النصوص التي أوردها صاحب تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، نقل آراء السرهندي في التصوف؛ يقول: «إياك وأن تخدع بترهات الصوفية وتزعم أن غير الحق والحق -جل شأنه- كلاهما واحد لا فرق بينهما»[2].

كما اعترض أيضًا على مكاشفات القوم المخالفة للكتاب والسنة؛ لأنهما الأساس في إثبات الأحكام الشرعية، ويلحق بهما القياس والإجماع، أما إلهام الأولياء، فلا يحل حرامًا، ولا يحرم حلالًا، وكذلك (كشوف) الصوفية، لا عمل لها في وجوب شيء من الأحكام، أو جعلها سنة[3].

وأثر الشيخ السرهندي -باتباعه للسنة وولعه بالعمل بها- في رجوع الناس إلى دراسة الحديث النبوي حتى نشأت بعد ذلك طائفة -ولو قليلة- من الصوفية المحدثين[4].

من أجل هذا يعتبره محمد إقبال المصلح العظيم للتصوف ويلقبه بالرجل العبقري العظيم، ويعده من رجال الدين الكبار في القرن السابع عشر[5].

---

(١) نفسه (ص ١٠٤-١٠٥).

(٢) مسعود الندوي، «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١١٤) نقلًا عن السرهندي المكتوب الأول جـ٢.

(٣) نفسه (ص ١١٦) نقلًا عن السرهندي. المكتوب الخامس والخمسون (٢/١٠٨).

(٤) نفسه (ص ١١٧).

(٥) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» (ص ٢٢١-٢٢٢).

وقد سلك السرهندي في سبيل الوصول إلى غايته سبيلين: أولهما: رد الإسلام إلى مذهب أهل السنة، فكانت من أهم مؤلفاته الرسائل التي وجهها إلى مريديه لشرح مسائل كثيرة في العقيدة الإسلامية والشعائر، وهي في مجموعها من أهم الكتب العمدة في الدين التي صدرت في الهند الإسلامية[١]؛ لأنه استطاع أن يزيل آثار تعاليم الإمبراطور أكبر.

والثاني: أنه تجنب أقوال غلاة الصوفية وخاصة المعتنقين لمذهب وحدة الوجود، بالرغم من كونه على صلة بعدة طرق صوفية، فقام بالتوفيق بين طوائف الموحدين، وطوائف القائلين بوحدة الوجود من الصوفية، بإبراز نظريته «وحدة الشهود» بدلًا من وحدة الوجود، وهذه النظرية هي الإبداع الخاص الذي استحدثه في ميدان الفكر الديني[٢].

وإذا كان السرهندي يعد المجدد الأول للألف الثاني، فإن ولي الله الدهلوي (١١١٤-١١٧٦هـ) يعد المجدد الثاني[٣].

وكان للإمام الدهلوي دور كبير في إحياء الإسلام بالهند بمؤلفاته الدينية المتعددة[٤]، ومن أهمها كتاب «حجة الله البالغة».

يحدثنا في هذا الكتاب عن منهجه فيقول: «إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها، ومبنى الفنون الدينية وأساسها، هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»[٥].

---

(١) ش. عنايت الله. مادة أحمد سرهندي. «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الثاني العدد (١٣).

(٢) نفسه.

(٣) المودودي «تجديد الدين» (ص ١٠١).

(٤) ومنها: «البدور البازغة»، و «التفهيمات الإلهية»، و«المسوى والمصفى»، و«الإنصاف وإزالة الخفاء عن تاريخ الخلفاء». من كتاب «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٤٤).

(٥) أحمد بن عبدالرحيم (ولي الله الدهلوي) «حجة الله البالغة» (ص ٢).

ويرى الإمام الدهلوي «أن الفرقة الناجية هم الآخذون في العقيدة والعمل جميعًا بما ظهر من الكتاب والسنة وجري عليه جمهور الصحابة والتابعين»[1].

وقد يرجع هذا المنهج إلى تأثره بأحد شيوخه من المحدثين، وهو محمد ابن إبراهيم الكردي -الذي تخرج على يده في علم الحديث.

وكان شيخه هذا سلفي العقيدة، ومن المدافعين عن ابن تيمية[2].

وأما هذا الاتجاه السلفي، فإن إمامنا لم يستطع الانسلاخ من تأثير التصوف في الهند، الذي اختلط فيه العناصر المتعددة من كل المصادر الدينية الأخرى كما قلنا، فجذبته طرق الصوفية، فأخذ يعالج المقامات والأحوال، ويتحدث عن التجلي والإشراق، ويرفع من شأن المجذوبين من الصوفية[3].

غير أنه ينبغي أن نوضح أن الدهلوي كان معتنيًا أشد العناية بموضوع تقليد الفقهاء، محاولًا إقناع المسلمين بفتح باب الاجتهاد؛ لأن الفقهاء الأربعة أنفسهم نهوا عن التقيد بآرائهم، وقد أتى بنصوص كثيرة في هذا الباب؛ كقول أبي حنيفة: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»[4]، وما ذهب إليه الإمام مالك من النص على أنه: «ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله ﷺ»[5].

وإعلان الشافعي أنه «إذا صح الحديث فهو مذهبي، أو رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا عرض الحائط»[6] وكذلك قول الإمام أحمد: «ليس لأحد مع الله ورسوله كلام، وقوله لرجل: لا تقلدني ولا تقلدن

(١) الدهلوي «حجة الله البالغة» (١/ ١٦٩).

(٢) مسعود الندوي، «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٣٩).

(٣) الدهلوي «حجة الله البالغة» (١/ ١١٤، ٥١) (٢/ ٨٠، ٨٦، ٨٨).

(٤) نفسه (ص ١٥٦).

(٥) نفسه (ص ١٥٧).

(٦) نفسه.

مالكًا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة»[1].

ويمكن تبرير اهتمام الإمام الدهلوي بالتصوف، هو محاولته تخليصه من الشوائب، وإبراز الجانب الإسلامي فيه لكي تختفي معالم التأثيرات الخارجية، أو بتعبير آخر، أنه حاول مداواة المسلمين بنفس الداء.

ولكن كان ينبغي عليه -وكذا على الشيخ أحمد السرهندي قبله- تفادي استعمال إشارات الصوفية ورموزهم خشية أن يعاود الناس نفس الأدواء والأمراض التي حاول الإمامان تخليص المسلمين منها؛ كنظام البيعة والاتباع بواسطة المريدين للشيخ، ومن ثم غلوهم فيه؛ كإحياء عالم الطلاسم والأعاجيب، بعد استخدام الرموز والإشارات الصوفية التي تثير قوة المريدين المتخيلة.

ويرى المودودي أن الإمامين لم يجهلا هذا الداء، بل استنكراه ونددا به، وجاء إسماعيل بن الدهلوي فتنبه إلى خطورة هذه النتائج واتبع السيرة التي سارها الإمام ابن تيمية، ولكن مواد هذا الداء كانت موجودة في كتب الإمام ولي الله ومؤلفاته[2].

ويشير مسعود الندوي إلى مواد هذا الداء، فيراها تكمن في اختيار المصطلحات الصوفية وإشاراتهم ورموزهم التي يقتصر فهمها عليهم، واجتهاده في التوفيق بين مذهب وحدة الوجود لابن عربي ونظرية التوحيد للشيخ السرهندي، مع حشو كتبه أيضًا بآثار الفلسفة اليونانية.

(١) نفسه.

(٢) المودودي «تجديد الدين»... (ص ١٢٩).

ومع هذا، فإن مؤلفاته تتفاوت في هذا المجال، ويعد أفضلها -من حيث خلوها مما تقدم- هما الكتابان: «حجة الله البالغة»، و «إزالة الخفاء»[١].

ومن مآثره الكبرى هو بذره بذور الاهتمام بالحديث النبوي في الهند، وجاء بعده أنجاله وتلاميذه فعنوا بتدوينه واهتموا بالسنة لإحياء ما درس من معالمها وكشف كنوزها ودفائنها، بعد أن كانت قد ضعفت علوم الحديث في أمصار الشرق[٢].

الفكر الصوفي لمحمد إقبال في بداية حياته ثم رجوعه عنه:

إذا انتقلنا إلى التاريخ للحركات الإسلامية بالهند قبل إنشاء الباكستان في عام ١٩٤٧، وبعد التطورات السابقة فإننا نجد أن حركات كثيرة ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر من الطراز المتشدد الذي فقد شعوره «الرجوع إلى القرآن»[٣].

وكانت هذه الحركات بمثابة رد فعل لتزايد المؤثرات الخارجية التي بيناها آنفًا، وكان حامل لوائها محمد إقبال الذي كان «أهم ما يشغله هو الرجوع إلى تلك العقيدة البسيطة ليسترد الإسلام ما فقده»[٤]، وربما كان مرد إعجابه بحركة محمد بن عبد الوهاب يرجع إلى هذا السبب؛ فقد سماه «المطهر العظيم»[٥].

وكافح محمد إقبال طويلًا حتى ظهرت دولة الباكستان إلى الوجود، ومن ثم أصبح هو (الأب الروحي) لها[٦]، كما أن غرس الثقافة الإسلامية

---

(١) مسعود الندوي «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٥٩).

(٢) نفس المصدر (ص ١٦٢).

(٣) م. ل. فرار. «وجهة الإسلام» (ص ١١٩).

(٤) المصدر السابق (ص ١٢٩).

(٥) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٧٥).

(٦) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٦).

الجديدة التي بدأت في الهند قبل إقبال بنحو قرن كامل أثمرت النتاج العقلي له كما يذهب إلى ذلك أبو الحسن الندوي، ويصفه بأنه أعمق مفكر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر[١].

وكان محمد إقبال مشبعًا بالثقافة الغربية، ولكن -مع هذا- لم يدفعه ذلك إلى الدعوة لتقليد الحضارة الأوروبية كما فعل غيره من مفكري المسلمين في العصر الحديث حيث قنعوا بمظاهر الحضارة الأوروبية الخلابة وأخفقوا في فهم روحها الصحيحة. ذهب إلى العكس من ذلك، فإن الماضي البعيد ظل ماثلًا أمام عينيه حيث استمد الفكر الأوروبي وحيه من الإسلام خلال العصور الوسطى[٢].

وفي النص الذي ننقل ترجمته فيما يلي، يعبر لنا عن تحذيره الشديد للمسلمين من هذه الحضارة؛ فيقول:

«ولكن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع دائم مع أهل الحق، وأن هذه الفتانة تجلب فتنًا وتعيد اللات والعزي إلى الحرم، إن القلب يعمي بتأثير سحرها..وأنها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمه له»[٣].

إن الثقافة الغربية التي اغترف منها بعمق، وهي التي جعلته يدرك في سهولة ويسر عمق الصلة بين فكر فلاسفة الغرب المحدثين، والفكر الإسلامي في أوج نضجه، ومن ثم فقد اكتشف أن أوروبا كانت بطيئة في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي، ويعدد الأدلة على الجذور الإسلامية لنهضة العرب فيعثر عليها في منهج الشك الذي أفاض فيه الغزالي ومهد به السبيل إلى ديكارت.

(١) أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» (ص ٩٨).

(٢) «وجهة الإسلام» (ص ١٢٩).

(٣) الترجمة العربية من «ضرب كليم» (ص ٤١) نقلًا عن كتاب أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» (ص ٩٩).

كما تنبه لنقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسي وبرهنته على أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين، ومن ثم قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري[1] وانتقاله إلى جون ستوارت مل.

كذلك تلقي روجر بيكون علومه من الجامعات الإسلامية بالأندلس إلى غير ذلك من ميادين الفكر التي تتمثل في الرياضيات والفلك والطب، وكانت نتيجة عقلية إسلامية على الفلسفة اليونانية.

من هذه النظرة الواسعة يخلص مفكرنا إلى الزعم بأن أوروبا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ[2].

أضف إلى ذلك أن نظر إقبال في القرآن، وإحاطته بنتاج الفكر الإسلامي في شموله واتساعه، جعله يؤكد معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم في أول الأمر هي تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليوناني[3].

وقد ترشدنا هذه العبارة إلى اتخاذه موقفًا مشابهًا لابن تيمية، وربما كانت إشارة إقبال إلى كتاب ابن تيمية نقض المنطق[4] تدفعنا إلى افتراض اطلاعه على مؤلفات أخرى له، وما يدعم صحة هذا المنطق هو استشهاد بوجهة نظر مشابهة للشيخ السلفي في نقده للكشف عند أولياء الله، والتمييز بينه وبين كشف الأدعياء، ويبرهن على ذلك بنفس الآية وهي: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ﴾ [الأنبياء:٢٥].

---

(١) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٤٨).

(٢) نفس المصدر (ص ١٤٩) وينظر (ص ١٤٦-١٤٩).

(٣) نفسه (ص ١٦٤).

(٤) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٤٨).

ويرى أن مشكلة الإلهام الصحيح والخاطئ ليست مشكلة التصوف المسيحي وحده - كما يذكر وليم جيمس -وإنما هي مشكلة كل تصوف، ثم يستطرد قائلًا - كأنه يردد رأي ابن تيمية الذي كثيرًا ما أفصح عنه- «فالشيطان يزيف بخبثه التجارب التي تندس في حالة الصوفية»[١].

إنه لم يستبعد احتمال إعادة الحيوية للفكر الإسلامي من جديد إذا ما تخلص من جمود التقليد، فهو يقول: «عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها -وهو يعني القرآن والحديث والإجماع والقياس على الترتيب- وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود المزعوم من مذاهبنا المعترف بها يتبخر ويبدو للعيان أماكن حدوث تطور جديد»[٢].

بهذا العقل الناقد للحضارة الغربية، المطلع على التراث الإسلامي في مظانه الحقيقة، استطاع هذا الشاعر أن يتخلص من روح اليأس من ظاهر أحوال المسلمين -مثلما فعل ابن تيمية[٣] من قبل بعدة قرون- ونظر بروح متفائلة مؤكدًا إمكان قيام الحضارة الإسلامية من جديد. إذا ما عادت الأمة الإسلامية إلى أساس حضارتها دون تقليد أوروبا التي لا نصيب لها في التوجه السماوي والتنزيل الإلهي أنه يرى -فضلًا عن ذلك -المخطط اليهودي مسيطرًا على أوروبا بحضارتها المادية.

فليست المصارف إلا وليدة دهائم، بل لا يستغرب أن يرث تراثها الديني ويدير كنائسها اليهود[٤].

---

(١) نفس المصدر (ص ٣٢) وربما قرأ كتاب «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» لابن تيمية.

(٢) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٩٠).

(٣) وفي رأي إقبال عن ابن تيمية يقول: «أنه من أعظم الكتاب همة وأقواهم في الدعوة إلى الإسلام» «تجديد التفكير الديني» (ص ١٧٥).

(٤) ضرب كليم (ص ١٤١) كتاب «الصراع».. للندوي (ص ١٠٠).

وعلى هذا فإن المصدر الأصلي للتجديد الذي قام به هو الإسلام، لأنه التوجيه السماوي.

وعندما بحث في التصوف، اكتشف عجز الطرق التي اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار[1].

وبالرغم من أن إقبال كان يشيد بالتصوف باعتباره أدى وظيفته أنه جعل الرياضة الصوفية طريقة منهج منسق[2]، إلا أنه عاد فأكد أن رياضة الباطن ليست إلا مصدرًا واحدًا من مصادر العلمن والقرآن يصرح بوجود مصدرين هما الطبيعة والتاريخ[3].

نقده للتصوف:

اتخذ إذن من التصوف في البداية أحد مصادر المعرفة، ولكن ظلت تراوده بعض الشكوك في فاعليته، إنه دائم البحث عن أسلوب جديد يشفي علل الإنسانية، بعد أن استبعد أساليب التصوف في العصور الوسطى، والقومية والاشتراكية الإلحادية في العصر الحديث، واكتشف أن الدين وحده هو القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادًا خلقيًا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث[4]، وفي تعريفه للدين يجعله مرادفًا لما هو أكثر اتساعًا من العقيدة أو الشعائر، وإنما يرتبط بالإيمان الذي يجعل الإنسان قادرًا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء[5].

---

(١) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ٢١١).

(٢) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ١٤٥).

(٣) نفس المرجع (ص ١٤٦) ولقد لفت نظر إقبال أن القرآن دائب الإشارة إلى الأمم الخالية، داعيًا إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم، ويعبر عن التاريخ بأيام الله - سورة إبراهيم آية (٥) والجاثية آيه (٢٥)، ينظر ص: (١٥٩).

(٤) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ٢١٧).

(٥) نفس المصدر (ص ٢١٧).

من هذا يتضح أن رسالته هي رسالة الإسلام أيًا كان الأسلوب الذي تطورت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب، ولكن التصوف أضر بالشرق الإسلامي أبلغ الضرر بسبب عدم إعداد المسلم العادي للاشتراك في موكب التاريخ؛ إذ علمه زهدًا زائفًا وجعله يقنع بجهله وفقره الروحي قناعة تامة[1].

أصبح التصوف إذن عند محمد إقبال مجرد رياضة لابد للنفس من أن تمارسها وتقويها في سعيها وراء الوصول إلى الحقيقة الإلهية[2]، وهذه هي الناحية الوحيدة التي حازت قبوله في التصوف بعد أن استبعد إمكانه أداء دور جديد، أي إخراج أفراد لهم قوة الابتكار.

كذلك فإنه من واقع تفسيره لآيات من القرآن، التي تبرهن على تفرد الإنسان بوصفه روحًا[3] يرى أن التصوف القائم على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكي مثل هذا الرأي[4].

وقد وقف من تصوف وحدة الوجود موقف الإنكار؛ لأن الحضارة الأوروبية قامت على نقيضه.

إن فلسفة وحدة الوجود دعا إليها الفيلسوف الهولندي الإسرائيلي -اسبينوزا- قائمة في جوهرها على أن مقصد حياة الإنسان إفناء نفسه في (الأنا) المطلق، بينما الحقيقة أن قوى الذات الإنسانية تتجلى في مصادمة العقبات التي يقابلها، وهي المادة أو الطبيعة -وهنا يتحقق هدف الإنسان الديني

---

(١) نفس المصدر (٢١٦).

(٢) المصدر نفسه (ص ٢٢١).

(٣) نفسه (ص ١٣٥).

(٤) نفسه (ص ١٣٦).

والأخلاقي، وهو إثبات الذات لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من هذا الهدف[١].

رفض إذن محمد إقبال فلسفة وحدة الوجود وسماها (الطلسم الخيالي)، ونفي وصف المادة بالشر كما يذهب إلى ذلك حكماء الإشراق، بل إنها تعين الذات على الرقي، وتتجلي قواها الخفية في مصادمة هذه العقبات[٢].

ومن مآثر محمد إقبال أنه وجه الأنظار إلى علماء السلف؛ مثل ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والشوكاني (١٢٥٠هـ)، وكان أغلب شيوخ الهند لا يعرفون مؤلفات ابن تيمية، أو عرفوها مشوهة عن طريق ابن حجر الهيثمي (٩٧٤هـ) أحد خصوم الشيخ السلفي؛ ولهذا فإنه صرح لأول مرة في تاريخ الهند الديني، أن تعصب العلماء الجامدين على شيخ الإسلام ومطاعنهم في شخصه وعقيدته، لم تكن إلا عن قلة العلم، وعدم الاطلاع على مصنفاته وأفكاره[٣].

ولكن إقبال يبدو أنه لم يطلع على التآليف المتضمنة للجانب الوجداني وأعمال القلوب عند ابن تيمية، بل اقتصر على كتبه في المنطق، ففي تفسيره لانتشار فلسفة وحدة الوجود عند الفرس، أرجعه إلى أن شعراء إيران أشاعوها بين العامة، وكانت سببًا في النفور من العمل، ويشيد بابن تيمية لأنه استنكر هذه النزعة ثم يعلق على ذلك بقوله: «ولا ريب أن منطق ابن تيمية القوي أثر أثره، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر وفتنته»[٤].

(١) عبدالوهاب عزام «محمد إقبال. سيرته وفلسفته وشعره» (ص ٥٥) ترجمة عربية لنص من كتاب «أسرار خوري».

(٢) عبدالوهاب عزام «محمد إقبال. سيرته وفلسفته وشعره» (ص ٥٧).

(٣) مسعود الندوي «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ٢١٤).

(٤) محمد إقبال «أسرار خوري» (الترجمة العربية) والدكتور عبدالوهاب عزام. «محمد إقبال» (ص ٥٢).

من كل ما تقدم يتبين لنا أنه من الخطأ القول -كما فعل ألفريد جيوم- أن إقبال قد سيطرت عليه روح التصوف، ومن ثم أصبح كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» وكأنه تقليد لكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي.

إن الدافع لموقف عالم الهند المسلم هو نقد تصوف وحدة الوجود بخاصة، واستبعاده للمنهج الصوفي كطريق للنهوض بالعالم الإسلامي بعامة -وهو يتمثل أمامه حضارة أوروبا القائمة على المنهج التجريبي وهو في أساسه إسلامي- ثم مطالبته بإحياء العقيدة السلفية.

من كل ما تقدم، اتضح لنا تأثير محمد عبدالوهاب في الحركات الإصلاحية، حيث استمدت من آرائه روح النقد والبحث عن العلاج لأحوال المسلمين،ودراسة وسائل بعث الحياة من جديد في إطار الإسلام.

وقد رأيناهم ينتقدون التصوف بشدة، وهم مشغولون بالنظرة المقارنة بين المسلمين والأوروبيين، وربما وجدوا فيه أحد أسباب تأخر الشرق الإسلامي، وهذا هو رأي محمد إقبال على وجه التحديد، الذي يذهب إلى أنه -أي التصوف- علَّم الرجل العادي نوعًا من الزهد الذي جعله يقنع بجهله، وينزع منه قوى الحياة الإيجابية النشطة، ومن ثم فإن أسلوب الصوفية أصبح الآن في حكم الفاشل[1].

فما هي الأسباب الأخرى؟

هذا ما سنبحثه في حركات السنوسي، وابن فودي، وابن باديس.

---

(١) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني» (ص ٢١٦).

الحركة السنوسية:

تبوأت الحركة السنوسية مكانها بين الحركات السلفية في العصر الحديث، وكادت تنجح في إقامة المجتمع الإسلامي المثالي[١]، لولا قيام قوى الاستعمار الإيطالي بالقضاء عليها، على أثر مقتل عمر المختار عام ١٩٣١م.

يقول ماسينيون -بعد عرضه لفرق الصوفية في المغرب العربي-: «ويلاحظ أننا لم نذكر شيئًا عن السنوسيين، الذين كانوا يتبوأون حتى عهد قريب مكانًا عاليًا بين مسلمي المغرب؛ ذلك لأن إيطاليا قد أفلحت بقوة السلاح في تشتيت شملهم في ليبيا، وأصبح نفوذهم السياسي الآن قليل الخطر»[٢].

وقد عجز المستشرق الفرنسي عن إخفاء رضاه نتيجة تشتيت شمل السنوسيين، لأنه عد ذلك من قبيل العمل الذي أفلحت فيه إيطاليا.

والحق أن نفوذ مشايخ الزوايا كان مثار قلق للغربيين؛ إذ يطالعنا أحد تقارير المبشرين فيبين أنه لا خطورة من دراويش الصوفية، بينما يشير إلى مكمن الخطر الحقيقي وهو الشيخ السنوسي بما له من تقاليد تختلف عن طرق الدراويش، وبهذا أصبح العدو الأكبر للنفوذ الفرنسي والإنجليزي[٣].

وتنتسب الحركة إلى مؤسسها السيد محمد بن السنوسي (١٨٥٩م) الجزائري المولد، وقد خامرته فكرة إنشاء إقامة دولة إسلامية يمكن بعد ذلك أن تتسع فتنضم إليها أقطار العالم الإسلامي.

وأسس السنوسي (زاويته) الأولى بمكة بعد ما قضى عدة سنوات في الانتقال بين الأقطار العربية، ومن هنا كان التأثير الحاسم، واصطبغت دعوته بالطابع السلفي -ومصدره محمد بن عبدالوهاب- واختفت وراءها

(١) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٤٧) الترجمة العربية للدكتور عمر فروخ.

(٢) شاتيليه «الغارة على العالم الإسلامي» (ص ٩٤).

(٣) نفس المصدر (ص٢٢).

معالم (الطريقة الصوفية)؛ فإن إقامته بمكة أتاحت له فرصة دراسة مؤلفات محمد ابن عبدالوهاب، فاقتنع بدعوته وعاد إلى بلاده للتبشير بها، وتأسيس طريقته الخاصة[1]، ثم أخذ يجاهد في سبيل إنشاء الطريقة الدينية المعروفة باسمه تمهيدًا للجامعة الإسلامية[2].

وانتقل بعد ذلك إلى ليبيا ليستقر في جغبوب وهي واحة الصحراء بين برقة ومصر، ومنها انتشرت رسالته كالبرق في أنحاء ليبيا وتعدتها إلى أماكن قصية أخرى[3].

وقد يعجب المرء من أن تقوم دعوة إصلاحية سلفية متخذة من التصوف رداءً لها، ولكن هذا ما حدث بالنسبة للحركة السنوسية، والظاهر أنه استغل انتشار الطرق الصوفية في عصره، واستطاع عن طريقها نشر دعوته، فاتخذت الحركة السلفية على يد محمد السنوسي طابعًا فريدًا، لقد التأمت مع بعض أشكال الفرق الصوفية، ولكنها استطاعت تحويلها -وهي التكايا- إلى خلايا حية لتثقيف الأتباع وتنظيمهم لتكوين دولة على الطريقة الإسلامية. واستعمال لفظ الدولة هنا -كما يرى محمد أسد- قد لا يعبر تعبيرًا دقيقًا على أغراض السنوسي؛ ذلك أن إمام السنوسية لم يهدف إلى إقامة حكم شخصي لنفسه أو لأولاده وأحفاده من بعده، بل أراد أن يعيد أساسًا نظاميًّا لبعث الإسلام بعثًا أدبيًّا اجتماعيًّا سياسيًّا[4].

إن الفرقة الدينية التي أسسها السنوسي وسميت باسمه، كان غرضها إصلاح شأن المسلمين، وتربية أتباعه على الالتزام بالقيام بأوامر القرآن

(١) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» (ص ٢١).

(٢) لوثروب ستوارد «حاضر العالم الإسلامي» (ص ٣٨).

(٣) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٨).

(٤) نفسه (ص ٣٣٤).

المتفقة مع مبادئ التوحيد المطلق التي تجعل التعبد لله وحده وتحرم التضرع لأولياء الله وزيارة قبورهم تحريمًا تامًا[١].

وكانت الزوايا المنتشرة في أنحاء أفريقيا الشمالية مصدر إشعاع إسلامي للقبائل المتعددة، حيث تلقي أبناؤهم الثقافة الإسلامية إلى جانب بعض الصناعات والفنون العملية؛ كحفر الآبار لإيجاد مصادر المياه للمزارع التي ظهرت وسط الصحراء، وهكذا نجح السنوسي في إزالة الفوضى القديمة بين القبائل، وقام بالعرب والبربر روح التعاون؛ إذ ساد بينهم الشعور بالأخوة الذي يحض عليه القرآن وبالاختصار فإن نفوذ الطريقة السنوسية كان دافعًا قويًا إلى المدنية والتقدم في حين أن تمسكها بسيرة أهل السلف الصالح رفع المقاييس الأدبية في المجتمع الجديد إلى أعلى كثيرًا مما عرفه فيما مضى ذلك الجزء من العالم[٢].

من أجل ذلك حازت السنوسية قبول الإمام ابن باديس ورضاه، وكان مؤيدًا للسيد أحمد المتوفى (١٩٣٣م) حفيد إمام السنوسية، ويعده صوفيًّا سنيًّا[٣] لكي يضع فاصلًا بين الطريقة السنوسية والطريقة التيجانية، ورأى خطأ القول بأن مؤسس الطريقة الثانية أفضل الأولياء؛ لأن الأفضلية لا تثبت إلا بدليل شرعي. والقول بهذا يخالف ما أجمعت عليه الأمة من تفضيل أصحاب القرون الأولى، فاعتقاد أفضلية صاحب الطريقة التيجانية تزكية على الله بغير علم، وخرق للإجماع المذكور[٤].

(١) توماس أرنولد «الدعوة إلى الإسلام» (ص ٣٧١).

(٢) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٣٤).

(٣) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٤٨).

(٤) نفس المصدر (٣/ ١٤٧).

ولا نرى أثرًا عند السنوسيين لمثل هذه الأفضلية التي يدعيها أتباع التيجانية، فمع الأثر الروحي الكبير لمؤسس الطريقة، فإنها تخلو من الحكم المغلقة التي يصعب على الفكر الوصول إلى كنهها؛ كإظهار الكرامات والخوارق أو التواجد والشطح[1]. والدليل على ذلك أن المتبع لتاريخ الطريقة يتضح له أنها استهدفت غرضًا أسمى وهو إقامة كيان قوي يستطيع مقاومة الاحتلال الإيطالي، وخرج من صفوفها أحد أبطالها وهو عمر المختار الذي لم يستسلم قط بالرغم من ضراوة أعدائه الذين عرضوا عليه إنقاذ حياته بعد أن أسروه بشرط إعلانه التخلي عن كفاحه، قال للقائد الإيطالي: لن أتوقف عن قتالك وقومك حتى تغادروا بلادي أو أفارق حياتي، وأقسم لك بالله الذي يعلم ما في القلوب أنه لو لم تكن يداي مغلولتين في هذه اللحظة بالذات، إذن لقاتلتك بيدي العزلاء أنا الشيخ المحطم العجوز[2].

والواضح من هذا النموذج أن شيخنا الشهيد (أسد برقة) كما يسميه محمد أسد بكتابه «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٤٢)، لم يكن أحد الخريجين لأحدي زوايا التصوف التقليدية، بل كان تلميذًا مخلصًا للدعوة السنوسية التي نفثت في أتباعها روح صاحب الدعوة إذ يحض أصحابه على إطاعة الله ورسوله، فينادي: «أسألكم باسم الإسلام أن تطيعوا الله ورسوله ﷺ»[3].

واتخذ من الزوايا مراكز لنشاط اجتماعي وثقافي وديني ربي فيه أبناء القبائل تربية إسلامية ودعاهم فيها إلى التمسك بالكتاب والسنة، فلم تكن الزوايا

(١) محمد فؤاد شكري «السنوسية دين ودولة» (ص ٤٥).

(٢) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٤٣)، وكان محمد أسد معاصرًا لهذه الأحداث.

(٣) د. شكري «السنوسية دين ودولة» (ص ٤٥).

السنوسية صوامع أو أديرة للنساك والرهبان والمتعبدين المنقطعين للعبادة أو حلقات للدراويش المنصرفين عن شئون الدنيا[1].

يقول محمد أسد: «والحق أنه منذ عهد النبي ﷺ لم يسبق أن ظهرت في أي مكان في العالم الإسلامي حركة واسعة النطاق قريبة من طريقة الحياة الإسلامية كحركة السنوسي»[2].

من أجل هذا أيضًا ندرك السبب الذي من أجله استثنى الشيخ الكواكبي الحركة السنوسية من أنواع التصوف في العصور الأخيرة الذي شدد الإنكار عليه، بل ألحقه بتصوف الأوائل، فيقول: «وحيث كانت إرادة الاعتزاز بالدين إرادة حسنة؛ لأن فيها إعزازًا لكلمة الله فلا يؤخذ شيء على المرشدين الأولين، وعلى البعض النادر من المتأخرين ولو من أهل عهدنا هذا؛ كالسادات السنوسية في صحراء أفريقيا»[3].

وتقابلنا حركة أخرى هي حركة عثمان بن فودي،

❑ ❑ ❑

---

(١) نفس المصدر (ص ٤٨).

(٢) محمد أسد «الطريق إلى الإسلام» (ص ٣٣٥).

(٣) عبدالرحمن الكواكبي «أم القرى» (ص ٢٣١).

ثانيًا: عثمان بن فودي

موقف عثمان بن فودي من التصوف:

قلنا في حديثنا عن محمد بن عبدالوهاب أنه أثر بدعوته أيضًا على الشيخ عثمان بن فودي (١٢٣٢هـ-١٨١٧م) بغرب أفريقيا، والواقع أن الحركة السلفية قد خلقت أصداء قوية في نفوس التابعين لها سواء تم الالتقاء بينهم أو لم يتم، لأنهم اتبعوا منهجًا واحدًا في البحث والنظر.

ويعد ابن فودي أحد القلة من العلماء الذين تتلمذوا على كتب ابن تيمية بعد أن اتصلوا بها في مكة عن طريق محمد بن عبدالوهاب (١٢٠٦-١٧٩٢م)[1]، وكان لعثمان بن فودي الفضل في إحياء الحركة السلفية بغرب أفريقيا، وكان له دوره في توحيد المسلمين بهذه البلاد التي تشمل القطاع الجنوبي للجزائر وبلاد المغرب حتى المحيط الأطلسي جنوبًا وغربًا[2] وهي ما تسمى الآن بنيجريا، بل إن نشاط الدعوة الإسلامية بأفريقيا عامة -في رأي السير توماس أرنولد- ترجع إلى تأثير حركة محمد ابن عبدالوهاب.

ويذهب إلى أن التأثير الحاسم للحركة في الإصلاح الديني الذي قام به عثمان فودي، إنما هو بفعل التقائه بالوهابيين أثناء سفره إلى مكة لأداء فريضة الحج، فعاد من هناك مليئًا بالحماسة والغيرة من أجل الإصلاح والدعوة للإسلام[3].

---

(١) د. محمد البهي مقدمة كتاب «إحياء السنة»..

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) توماس أرنولد «الدعوة إلى الإسلام» (ص ٣٦٠).

يقول صاحب كتاب «إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور» وهو ابن الشيخ عثمان بن فودي وقد وجد في هذه البلاد من أنواع الكفر والفسوق والعصيان أمورًا فظيعة وأحوالًا شنيعة طبقت هذه البلاد وملأتها حتى لا يكاد يوجد في هذه البلاد من صح إيمانه وتعبده إلا النادر القليل، ولا يوجد في غالبهم من يعرف التوحيد ويحسن الوضوء والصلاة والزكاة والصيام وسائر العبادات[1]، أي أن مظاهر الوثنية كانت قد طغت على التوحيد الإسلامي طغيانًا شاملًا، وكان دور ابن فودي في الدعوة إلى هذا التوحيد وتخلصه من مظاهر الشرك بكافة أشكاله. فإن النادر القليل من المسلمين كان يعرف التوحيد ويؤدي الفرائض كما ينبغي أما الأكثرية فمنهم من كان يقر بالتوحيد ويصلون ويزكون ثم يخلطون كل هذا بأعمال الكفر الذي ورثوه من آبائهم وأجدادهم.. مقيمين على عوائد رديئة وبدع شيطانية[2].

ويبدو أن شيخنا رأى من الحكمة ألا يقف من التصوف موقف المعارضة التامة، وإنما أراد أن يخلصه من الشوائب؛ لذلك فإن عثمان بن فودي أقر التصوف السني إذ يقول: «أما طريق السنة المحمدية في باب الإحسان الذي هو باب التصوف فهو أن يقتدي كل واحد بما كان النبي ﷺ يفعل فيه»[3] أما ما عداه فهو من قبيل البدع التي لا يقرها ويستبعدها.

بهذا المنهج الذي خطه، حارب الصوفية المنابذين للسنة، لا سيما الذين تظاهروا بالكشف مع أنهم لم يخرجوا عن دائرة الشيطان والهوى، ولم يعرفوا بعض ما يجب عليهم من فروض الأعيان، وقفوا على بعض كتب التصوف وانقبضوا في زي الوقار والتقشف إرصادًا للدنيا وحطامها وغرورًا لمن هو على

---

(١) محمد بلو بن عثمان بن فودي «انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور» (ص ٥٨).

(٢) نفس المصدر (ص ٥٨).

(٣) نفس المصدر (ص ٦٩).

شاكلتهم من الحمقى[1] أي أن الآفة نفسها التي لاحظناها في البلاد الإسلامية الأخرى -كمصر والجزائر وغيرهما- انتقلت إلى غرب أفريقيا لتؤدي نفس الدور في طمس معالم الإسلام وكأنها من قبيل الحرب الخفية.

لقد اقتضت ظروف البلاد التي عاش فيها ابن فودي إذن إقراره بالجانب الشرعي من التصوف؛ لأنه عاش مع من يعبد الشجر والحجر، وكانوا يتصدقون لها، ويسألون حوائجهم عندها، ولا يغزون حتى يشاوروها، وإن قدموا من سفر قصدوها ونزلوا عندها[2].

من أجل ذلك كان الشيخ يجتهد في إزالة شبهات التوحيد، ويدعو إلى تخليهم من الصفات المهلكات والتحلي بالصفات المنجيات، وإحياء السنن وإخماد البدع، فأجابه خلق كثير، ونصروه حتى اشتهر بذلك[3].

أما الشوائب التي رآها علقت بالتصوف وأخذ يزيلها عنه، فتتلخص في عدة أمور عدها من قبيل البدع، وله في هذا المسلك اتجاهان، اتجاه أخلاقي يتحدث فيه عن صفات القلب من المنجيات والمهلكات، فهو يحض كل مسلم على التحلي بالمنجيات؛ وهي: «التوبة والإخلاص، والصبر، والزهد، والتوكل، وتفويض الأمر إلى الله تعالى، والرضا بلقائه، والتقوى، والخوف، والرجاء»[4]، كما ينصح بالتخلص من المهلكات؛ وهي: «الكبر، والعجب،

(١) ويضرب على ذلك مثلاً بحادثين أحدهما لأحد المجانين الذي ادعى الكشف وصدقه السذج والثاني لمن ادعى الكرامات وأخذ يصرخ بإعفاء من يلجأ إليه من الصلاة مقابل دراهم قليلة ثم انكشف أمره واتضح أنه يهودي -ينظر نفس المصدر (ص ٧٠)- ثم يقول في (ص ٧١) فالحذر مطلوب ولا سيما فيما نحن من آخر الزمان، الذي استولى فيه الفساد على الصلاح، والهوى على الحق، والبدعة على السنة إلا من خصه الله وقليل ما هم.

(٢) عثمان بن فودي «سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه هذا الزمان» (ص ٢١).

(٣) محمد بلو ابن عثمان بن فودي «تاريخ بلاد التكرور» (ص ١٩٣).

(٤) نفس المصدر (ص ٨٥).

والحسد، والحقد، والبخل، والرياء، وحب الجاه، وحب المال، والافتخار، والأمل، وإساءة الظن بالمسلمين»[١].

ثم يقيم بعد ذلك نقده للصوفية من حوله بما أحدثوه من بدع لاتتفق مع السنة، وتتمثل في عدة مظاهر؛ منها: الربد بالحديد أو الحبال، والكي بالنار تشديدًا على أنفسهم، وهو بدعة محرمة إجماعًا؛ لأنه إضرار بالنفس[٢]، ومنها طلب الخمول والقعود عن التكسب والعمل، وهو بدعة محرمة على العبد[٣]، كذلك يعارض الانصراف عن سماع القرآن وحضور مجالس الوعظ والتذكير إلى سماع الحداء والأشعار والغناء[٤].

وللشيخ ابن فودي نظرات نقدية للآراء التي بثها الصوفية؛ كالزعم بأن الولي إذا بلغ مرتبة المعرفة سقطت عنه التكاليف، أو القول بأنه في الإمكان العمل بالخواطر والإلهامات والكشوفات من غير عرضها على الكتاب والسنة، وهذه وتلك من قبيل البدع المحرمة إجماعًا[٥].

وهكذا أمكن للشيخ -عندما اتخذ المنهج السلفي أسلوبًا للبحث والدعوة للإسلام- أن يرى ما علق بالتصوف من خرافات بين المسلمين في بلاده.

❑ ❑ ❑

(١) نفس المصدر (ص ٨٤).
(٢) عثمان بن فودي «إحياء السنة إخماد البدعة» (ص ٢٢٩).
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) نفس المصدر والصفحة (ص ٢٣١).
(٥) نفس المصدر (ص ٢٣٣).

ثالثًا- حركة ابن باديس بالجزائر

الإمام عبدالحميد بن باديس:

كيف تفسر ظاهرة انبثاق الحركة الإصلاحية بالجزائر بشمولها لميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد من مجتمع إسلامي حاول الاستعمار الفرنسي جهده السيطرة عليه؟

والحق أن الجزائر أصابها ما أصاب البلاد الإسلامية في العصر الحديث من سيطرة استعمارية بواسطة دول الغرب، ولكن ربما كان نصيبها من هذه السيطرة أقوى وأعتى؛ لأن فرنسا كانت تحاول جعل أرض الجزائر جزءًا من فرنسا، وفي سبيل ذلك حاولت طمس معالم العروبة والإسلام في المجتمع الجزائري.

ولكن المسلمين بالجزائر لاذوا بالإمام عبدالحميد بن باديس؛ فقد كان كفيلًا بالمحافظة على معالم المجتمع الإسلامي بالجزائر، وليس مرد ذلك إلا لمتابعة المنهج السلفي الذي استطاع به أن يبقي على جذوة الحياة الإسلامية مشتعلة تحت الرماد فأحياها من جديد بعد أن ظن الجميع أنها في سبيل الزوال. وأعاد بمنهجه الأمة الجزائرية إلى الركب مع الأمة الإسلامية الكبرى، فلم يتملكه اليأس بتأثير الظروف السطحية لتدهور المسلمين في عصره، وخضوعهم للدول الأخرى، ولكنه رأى بثاقب نظره أن العلاج الحاسم هو التمسك بقواعد الإسلام -لا التي تظهر على السطح في المجتمعات الإسلامية

الغارقة في البدع وأنواع الجهل - وإنما هي في القرآن والسنة الثابته الصحيحة، وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين[١].

ووضع الإمام ابن باديس الأساس الأيدلوجي للإصلاح لكي يبعث الأمة الجزائرية من جديد بعد أن ألقى جانبًا بكافة النظريات السائدة في عصره، وأعلن أن الاتحاد الإسلامي والوحدة العربية بالمعنى الروحي والأدبي والمعنى الأخوي هما موجودان تزول الجبال ولا يزولان[٢].

هكذا انقشعت سحب الاحتلال والسيطرة الأجنبية وأصبحت نورًا بدأ في أول مرة كبارقة أمل في حزب (السلفيين المتشددين)[٣]، ويصفه ماسينسون بأنه بالرغم من انتماء القلة إلى هذا الحزب فقد صار له بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن التي لم يتطرق إليها الفساد[٤]، فنقول:- إن بدأ هذا الحزب بارقة أمل ثم أخذ يسطع رويدًا رويدًا حتى ارتفع إلى كبد السماء كالشمس فأحيا الأمة الجزائرية، وأعاد إليها شخصيتها الإسلامية وكيانها الأصيل.

إننا نقدم هذا النموذج للتدليل على حيوية المنهج السلفي؛ لأنه ظل يحافظ دومًا على تعاليم الكتاب والسنة ويلفظ ما عداها.

ولو عدنا إلى الظروف والأحوال التي عاش فيها هذا الإمام، فلربما دفعت بنا إلى اليأس، فقد كان يرى من مظاهر انحطاط الخلق وفساد العقائد حتى

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ١٦٣) ينظر أيضًا (ص ٢١٨، ٢١٩) للدكتور عمار الطالبي.
(٢) المصدر السابق (ص ٣٧٩).
(٣) ماسينيون «وجهة الإسلام» (ص ٦٠).
(٤) ماسينيون «وجهة الإسلام» (ص ٦٠).

خارت النفوس القوية، وفترت العزائم الفذة، وماتت الهمم الوثابة، ودفنت الآلام في صدور الرجال، واستولى القنوط القاتل واليأس المميت»[1].

ولكن ابن باديس لم ييأس وأخذ يبحث عن كيفية إيقاظ هذه الهمم الخائرة وإحياء الآمال من جديد.

ولعل التاريخ هنا يعيد نفسه، فلو تذكرنا مرة أخرى موقف ابن تيمية من حروب التتار فإننا ندرك بسهولة تأثير المنهج السلفي في كلا الشيخين، كانت الآثار التي خلفها الغزو التتاري لا تقل خطورة عن محاولات طمس معالم الأمة الإسلامية في الجزائر وتحويلها إلى ذيل تابع لفرنسا.

وكما نفث الشيخ السلفي في القرن الثامن الهجري من روح إيمانه العزيمة في أمة كانت على مشارف اليأس مسندة ظهرها إلى حائط الاستسلام والهزيمة، ارتفع صوت ابن باديس في القرن الرابع عشر الهجري معلناً أن الإسلام وما يبناه منه من الأحكام بالكتاب والسنة وهدي السلف الصالح من الأئمة مع الرحمة والإحسان[2].

إن هذه القرون الطويلة التي تفصل بينهما لم تغير من حكمته على الأحداث واتخاذ مواقف واحدة؛ لأنهما يستندان إلى نفس المنهج، وسنري بعد قليل أنهما تشابها في آرائهما من التصوف والصوفية.

كذلك فإن اتفاق آراء كل من الإمام ابن باديس مع الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا بالرغم من اختلاف البلاد التي نشأوا فيها لا يرجع إلى تعاصرهم بقدر ما يتصل بارتباطهم بهذا المنهج السلفي.

ويرى الدكتور محمود قاسم أن ابن باديس لم يكن مصلحًا فحسب، بل كان مجاهدًا سياسيًّا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فقد وضع للأمة الجزائرية

---

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٢٣).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٣).

دستور المستقبل عندما برهن لها على عدم مشروعية الحكم الفرنسي في الجزائر معتمدًا في ذلك على ما استنبطه من خطبة الخليفة الأول أبي بكر الصديق[1].

وفي بحثه للجانب السياسي من تفكير الإمام الجزائري، أرجع مهادنته للسلطة الفرنسية إلى طبيعة الظروف المحيطة بالجزائر وقوة سيطرة فرنسا حينئذ، إذ كان الإمام حكيمًا في الالتفاف حولها ثم أخذ ينشر دعوته السلفية حتى ضيق على فرنسا الخناق، وكان أثناء ذلك يتبع من الأساليب الحكيمة التي تخفي أغراضه الحقيقية ما جعل ماسينيون -هو المستشرق الذي بمثابة العين الحارسة للاستعمار الفرنسي- لا يفطن إلى الأهداف من دعوة ابن باديس إلا بعد فوات الأوان[2]، ومع هذا فإن ماسينيون لم يستطع إخفاء انزعاجه من جماعة السلفيين بما تغرسه في النفوس من بذور الثورة على السلطة الأجنبية[3].

وقد ضحت الجزائر بمليون شهيد، وكان السر في هذه التضحية والثبات -الذي لا يوجد له نظير في العصر الحديث- حب الشهادة، والحنين إلى الجهاد، وكانت وكالات الأنباء الغربية تعبر عن الجزائريين بكلمة المسلمين فحسب[4].

والذي يعنينا في بحثنا هو الاتجاه السلفي للزعيم الجزائري وموقفه من الصوفية، وإن كان من الصعب الفصل بين نظريات الإمام، فالحق أن دعوته الرجوع إلى تعاليم الكتاب والسنة اقتضت منه اتخاذ الموقف السياسي السالف

(١) د. محمود قاسم «الإمام عبدالحميد بن باديس» (ص ٦٥).

(٢) د. محمود قاسم «الإمام عبدالحميد بن باديس» (ص ٦١).

(٣) ماسينيون «وجهة الإسلام» (ص ٦٠) وهو يعد ابن باديس زعيم حزب السلفيين المتشددين، ويرى أنه بالرغم من أن أتباعه قليلون إلا أنه قد صار له بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن التي لم يتطرق إليها الفساد، كذلك ينبه إلى أن نار الدعوة للجهاد تندلع فجأة دون توقع، ويقول هذا المعنى بصيغة التحذير والتنبيه، ينظر (ص ٥٥) نفس المصدر.

(٤) أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية الفكرة الغربية» (ص ١٦٢).

الإشارة إليه، كما دفعته إلى منابذة أصحاب الطرق الصوفية، وكانت فرقهم قد عمَّت أرجاء المغرب العربي، فقد سيطرت هذه الطرق على الفكر الإسلامي والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر سيطرة مذهلة»[1].

وسنحاول الكشف عن الأسباب التي حولت أتباع ابن باديس من شرذمة قليلة استطاعت أن تجتذب الغالبية العظمى من شعب الجزائر، وتنجح بفضلها الثورة الجزائرية متغلبة على التيارين الآخرين السائدين في الجزائر حينئذ، وأحدهما يتمثل في الحركة التي كانت غايتها فصل الدين عن الدولة اقتداءً بكمال أتاتورك، والثانية تضم أتباع الطرق الصوفية»[2].

وإذا كان النجاح يرجع في الغالب إلى قوة الفكر والنظر وأصالته، فإننا سنتتبع الفكر السلفي لإمامنا ونرى أثره في نجاح دعوته.

الاتجاه السلفي لابن باديس:

سلك الإمام ابن باديس مسالك السلف في إثبات الصفات الإلهية؛ فهو يقول: «نثبت له تعالى ما أثبته لنفسه، على لسان رسوله، من ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وننتهي عند ذلك ولا نزيد عليه، ونتنزه في ذلك عن مماثلة أو مشابهة شيء من مخلوقاته»[3].

وأعلن أن من أغراضه الدعوة العامة إلى الإسلام الخالص، أي الاستناد إلى الكتاب والسنة، وهدي صالح سلف الأمة، وطرح البدع والضلالات ومفاسد العادات[4]؛ ولهذا كان يتعجب من الاتهامات التي توجه إليه بمجرد تشابه منهجه مع غيره من شيوخ المسلمين الذين يسلكون نفس هذا السبيل،

---

(١) عمار الطالبي مقدمة كتاب ابن باديس «حياته وآثاره» (١/ ١٨).

(٢) ماسينيون «وجهة الإسلام» (ص٦٠-٦١).

(٣) عبدالحميد باديس «العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية» (ص ٧٣).

(٤) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٢٨).

فقد كانت أصابع الاتهام تشير إليه فتصفه أحيانًا بأنه (عبداوي) أي: نسبة للشيخ محمد عبده، أو أنه (وهابي) نسبة إلى محمد عبدالوهاب، ولكنه لم يلق بالًا إلى هذه الأصوات؛ فهي نفسها التي ترتفع في وجه كل حركة إصلاحية، ولنا أسوة بمواقف أمثالنا مع أمثالهم من الماضين»[١].

ولم يفطن هؤلاء إلى أن تطبيقات المنهج السلفي لابد وأن تثمر نفس النتائج مهما تعددت أشخاص المتبعين له، والحق أن الإمام ابن باديس كان معجبًا بالشيخ محمد عبده؛ فهو عنده أول من نادى بالإصلاح الديني علمًا وعملًا[٢]. ولم يخف أيضًا ميله إلى السيد رشيد رضا؛ فيصفه بأنه «حجة الإسلام...أول من قام بخدمته بنشرة إسلامية عالمية»[٣]، وربما يشير بهذا إلى جهود الشيخ في مجلة (المنار).

ومع احتمال اتصال الإمام ابن باديس بالشيخ محمد عبده أثناء زيارة الثاني لمدينة القسطنطينية عام ١٩٠٣[٤]، فإن هذا الاحتمال -على فرض صحته- لا يؤثر فيما قلناه آنفًا، وهو الاتفاق في الآراء لا يعني بالضرورة التقاء أصحابها. فإذا ما وجدنا تشابهًا في الدعوة الإصلاحية بواسطة كل من الشيخ محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا بمصر والإمام عبدالحميد بن باديس بالجزائر، فليس مرده إلا الانتماء لمنهج واحد في النظر والتطبيق مثلما نلاحظ من تعاطف واتفاق بين أصحاب النظريات المتماثلة لاسيما وأنهم نشأوا جميعًا في عصر واحد، وواجهوا نفس المشكلات.

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٢) نفس المصدر (ص ٦٦).

(٣) نفس المصدر (ص٦٦).

(٤) عمار الطالبي مقدمة كتاب ابن باديس «حياته وآثاره» (١/ ٧٥) وهو يرجح هذا الاحتمال إذ كان الإمام ابن باديس حينئذ يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا وكان يقوم بإمامة الناس في صلاة التراويح بمسجد القسطنطينية الذي زاره الشيخ محمد عبده.

كذلك فإن ابن باديس كان يدافع عن ابن تيمية ويتخذ نفس موقفه من بعض المسائل، مثل موضوع التوسل، فقد ناقش معاصره الشيخ الدجوي وأوضح لمعنى المقصود بالتوسل، مستشهدًا بابن تيمية فيقول: «ولو تأمل الفصل الطويل الذي نقل بعضه من كلام الشيخ ابن تيمية لظهر له الاتفاق جليًّا»[1].

ونلمح تأثره بابن تيمية في استخدامه لعبارات مماثلة لما نقرأه للشيخ السلفي؛ مثل تعريفه للتوحيد العلمي والعملي، فالتوحيد كما يعرفه هو «اعتقاد وحدانية الله وإفراده بالعبادة، والأول هو التوحيد العلمي، والثاني هو التوحيد العملي، لا يكون المسلم مسلمًا إلا بهما»[2].

ويمضي مستندًا إلى نفس الآيات.

وتظهر أصالة الإمام في لمحاته الذكية لملاحظاته للمسلمين، أو بعبارة أخرى تفرقته بين الإسلام الوراثي الذي يأخذه المسلمون تقليدًا لآبائهم وجدودهم ويكتنون له المحبة بحكم الشعور والوجدان، وبين ما يطلق عليه اسم (الإسلام الذاتي) وهو «إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام في عقائده، وأخلاقه، وآدابه، وأحكامه، وأعماله، ويتفقه حسب طاقته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية»[3]، وهو الإسلام المأمور به في مثل قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾ [سبأ:٤٦]، وقد بنى ابن باديس هذه الفكرة على تجربة خاضها بنفسه، إذ يحدثنا عن اكتشافه للحقيقة التي أثارت دهشته حين رأى أن منهج التعليم الذي تلقاه كان بعيدًا تمامًا عن التعليم الديني السلفي[4]، ويقول: «فقد

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (ص ٣٧).
(٢) ابن باديس «العقائد الإسلامية» (ص ٨٠-٨١).
(٣) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٢٤١).
(٤) المصدر السابق (ص ٢١٩).

حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله!»[1]، ويتعجب إمامنا من حالة علماء المسلمين في عصره؛ فإن أغلبهم أجانب أو كالأجانب من الكتاب والسنة![2].

من هنا أصبح العلاج في رأيه، هو ضرورة الإصلاح وفقًا للمنهج الصحيح، وهو ما يعبر عنه بالتعليم النبوي في شكله، وموضوعه، في مادته، وصورته[3].

واستطاع ابن باديس بدعوته الإصلاحية -التي تشكل الحركة السلفية حجر الزاوية منها- أن يخطو بالأمة الجزائرية نحو النهوض منقذًا إياها من أغلال السيطرة الأجنبية، التي جثمت على صدر الجزائر أكثر من قرن.

يقول عمار الطالبي: «والحقيقة أن الحركة الأساسية التي تمثل آمال الشعب الجزائري وتعبر عن شخصيته، هي الحركة السلفية التي يمثلها ابن باديس وزملاؤه»[4].

وكان الاتجاه السلفي للإمام هو السبب في نقده للصوفية ومعارضته لفرقهم.

موقفه من الصوفية:

كان ابن باديس دائم الشكوى من انتشار أصحاب الطرق الصوفية في العالم الإسلامي كله، وليس في الجزائر فحسب، فلم يكن الإمام يفكر في نطاق بلده الجزائر، ولكنه كان يعني العالم الإسلامي؛ فالاتحاد الإسلامي والوحدة

---

(١) نفس المصدر (٣/ ٢١٩)

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر (ص ٢١٧).

(٤) عمار الطالبي مقدمة كتاب ابن باديس «حياته وآثاره» (١/ ٥٤)، والأستاذ الدكتور عمار الطالبي هو الأستاذ المساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الجزائر، وهو أحد العلماء المحققين الذين تتلمذوا على أستاذنا الدكتور النشار.

العربية بالمعنى الروحي والمعنى الأدبي والمعنى الأخوي هما موجودان، تزول الجبال ولا يزولان»[1].

ويدافع عن الإيمان بهذه الفكرة أن يعني بالإصلاح الديني على مستوى الرقعة الواسعة لبلاد المسلمين، وعلى قمة برامج الإصلاح يدعو إلى القضاء على البدع التي يتمسك بها الطرقية والتي عمت أرجاء الأقطار الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها، فإن صوت العلماء بالإصلاح الإسلامي -والحمد لله- قد ارتفع من مصر وطرابلس والمغرب الأقصى»[2]، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن البدع الطرقية وغيرها في مصر بصفة خاصة هي أكثرها انتشارًا؛ فإنها في نظره هي مبعث أكثر البدع والضلالات الاعتقادية والعملية من يوم أن انتصبت فيها دولة الفاطميين فرسخت فيها البدع الطرقية وغير الطرقية»[3]، ولا يخفى علينا هنا يقظة الإمام للصلة بين التشيع والتصوف، كذلك تنبه إلى الآثار الناجمة من انحرافات الصوفية، فخص لهم بنودًا خاصة في برنامج جمعية المسلمين والجزائريين تناول فيها (الأوضاع الطرقية)، ووصفها بأنها «بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ والتحيز لأتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ!» ولم يخف عليه أسباب هذا الغلو ودوافعه من تحقيق مصالح دنيوية ومنافع مادية؛ فيقول: «إلى ما هناك من استغلال ثم يوضح

---

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٣٧٩) كان الإمام ابن باديس على وعي بما يحاك به من مؤامرات ضد فكرة الوحدة الإسلامية أو العربية فيستطرد قائلًا: «بل هما في ازدياد دائم بقدر ما يشاهد الناس من عمل في الغرب ضد العروبة والإسلام، وأما بالمعنى السياسي والمعنى العملي فلا وجود إلى اليوم لهما» وكما يشم الإمام ابن باديس بما يحدث من جراء أولئك الدراويش الجناة أو البله الذين يغشون أطراف الجزائر وتونس ولا يخلو منهم اليوم قطر من أقطار الإسلام ممن اتخذ دينه متجرًا يكسب به الحطام، وجعل من ذكر الله أنه تسلب ألوان من الطعام» تاريخ الأستاذ الإمام (٢/ ٤٠٤).

(٢) نفس المصدر (ص ١١٦).

(٣) نفس المصدر (ص ٦٦).

الأخطار الناجمة من التوكل والتكاسل والحياة في التكايا مع الاستسلام لفكرة الجبر وغيرها من الأفكار الباطلة، وطرق السلوك المبتدعة التي تسلط على العقول والهمم فتصيبها بالجمود مع إماتة الهمم وقتل الشعور وغير ذلك من الشرور»[1].

والحق أن ابن باديس لم يبدأ بالخصومة للصوفية؛ لأنه يود جمعهم إلى صفة، فقد أراد في أول الأمر أن يستخلص العناصر السليمة فيها؛ لأن الأخوة في الله فوق أي اعتبار آخر، فلما لجأت إلى المستعمر أظهرها بمظهر الخيانة[2]. يقول الإمام: «وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة التي تتولى القضاء عليها ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها لنعمل معًا في ميادين الحياة على شريطة واحدة، وهي أن لايكون آلة مسخرة في يد نواح اعتاد تسخيرها، فكل طريق مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام»[3].

كذلك لانستطيع القول بأن خصومته لهم بدأت على أثر محاولة اغتياله في عام ١٩٢٧م؛ لأن الإمام عفا عمن حاول الغدر به وتمثل بقول رسول الله -صلوات الله عليه-: «اللهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ»[4]، وإنما كانت آراء ابن باديس نابعة من موقف نظري صرف، فقد حاربهم لما عرف فيهم من أخطار، فأعلن أنه سيعمل على كشفها وهدمها مهما تحمل في ذلك من صعاب[5]، وليس المقصود هنا بالصعاب قوة شوكة فرق الصوفية واستمدادهم العون من السلطة الحاكمة فحسب، بل تتمثل أيضًا فيما يستندون إليه من أسس

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٣).

(٢) د. محمود قاسم، «الإمام عبدالحميد بن باديس» (ص ٦١).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٢) النص الثالث عشر المصدر مجلة الشهاب محرم ١٣٠٧هـ ١٩٣٨م.

(٤) نفس المصدر (ص ٢١).

(٥) المصدر السابق (ص ١٥٤) النص الثالث عشر -مصدره مجلة الشهاب محرم ١٣٥٧- مارس ١٩٣٨.

نظرية تتمثل في فلسفة وحدة الوجود، التي انبثق منها القول بأن الولاية أفضل من النبوة[1]، كما وقف في وجه بدعة الغلو في المشايخ واعتقاد الغوث وبناء القباب على القبور[2].

وفي منهجه الجدلي مع فرق الصوفية إبان زيف ادعائهم بأنهم متابعون للعلماء السابقين الذين سكتوا عنهم وأقروا أفعالهم، فيذهب إلى أن الصوفية جهلوا موقف علماء السلف -وهم أهل العلم الحقيقيين في رأيه- ولا يخلو منهم عصر من العصور؛ لأنهم يقومون بالحق وحفظ السنة والرد على المحرفين والمتغالين والزائفين والمبتدعين[3]، ولكن السبب في عدم معرفة عامة المسلمين بهم بالرغم من مواقفهم المعروفة على مدى الأجيال يرجع إلى غلبة الجهل وكثرة أهل الضلال[4]؛ ولهذا رأى ابن باديس أن أفضل الطرق للرد على هؤلاء هو نشر ما تقدم من كلام دعاة الحق وأنصار الهدى في سالف الزمان[5].

وينقل الإمام ابن باديس ما يراه من الأدلة القاطعة في هذا الصدد وهي أقوال كل من القشيري والطرطوشي وابن حيان الأندلسي (من أهل القرن السابع والثامن) والشاطبي وغيرهم على مدى العصور، وكلها تدور حول معارضة كافة الصوفية التي يتناقلها الصوفية أو المشبهين بهم على مر الأزمان، وبدأ مستشهدًا بالقشيري نفسه، حيث وصف بعضهم بقلة المبالاة بالدين، ورفض التمييز بين الحلال والحرام[6].

---

(١) نفس المصدر (ص ١٤٨-١٥٠) (نصوص عن الإمام ابن باديس).

(٢) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ١٣٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٦) ابن باديس «حياته وآثاره» (٣/ ٤٣).

كما أعطى أبو حيان الأندلسي صورة صحيحة عن المتسمين بالمشايخ بغية الشهرة تاركين التكسب بحجة التفرغ للأذكار التي لم تأت بالكتاب أو السنة، وينقطعون عن الناس في الخلوات متعاطين إليهم بالانفراد على سجادة، والعجب لمثل هؤلاء كيف ترتب لهم الرواتب وتبنى لهم الربط وتوقف عليهم الأوقاف[١].

ويصفهم الشاطبي بأنهم أصحاب مجالس الذكر التي ابتدعوها، الذين قرأوا الآيات والأحاديث فأنزلوها على آرائهم بينما يجهلون طرق العبادات الصحيحة![٢].

وفي إيجاز يسميهم الشيخ الأخضري الجزائري بأنهم طائفة البلع والازدراد[٣]، ولعل هذا الوصف نسبة إلى النهم الذي اشتهروا به على مآدبهم.

ويمضي الإمام ابن باديس بنقل أقوال أخرى لا تخرج عما قدمنا، فتارة هم الطائفة البدعية، وتارة أخرى هم الذين يذيعون عن أنفسهم الكرامات ويعلنون بأن سوابق الأقدار منوطة بإرادتهم وتأثيرات الأكوان صادرة عن اختيارهم[٤].

ومن هذه النصوص المتعددة التي اختارها ابن باديس وقدمها برهانًا على صحة موقفه يدلنا على موافقته لما حوته من آراء، أضف إلى ذلك حكمة القاطع على الطرق فهي حيثما كانت فهي تكأة وملجأ البدع والخرافات[٥].

(١) نفس المصدر (ص ٤٤).
(٢) نفس المصدر (ص ٤٥).
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) نفس المصدر (ص ٤٦).
(٥) نفس المصدر (ص ٦٦).

رأيه في الزهد:

كان من الطبيعي أن يتخذ ابن باديس موقف المعارضة للزهد فهو إمام القوة الهائلة -وهي قوة فرنسا المسيطرة على الجزائر حينئذ- لا يستطيع أن يجابهها إلا بقوة أخرى -إن لم تكن تماثلها- فلابد على الأقل من الدعوة إلى رفع شأن الأمة الجزائرية بالإصلاحات في كافة الجوانب إلا عن طريق الأخذ بأسباب الجوانب المادية في الحياة إلى جانب الحياة الروحية.

لهذا أعلن مطالبه في كلمات محددة حاسمة، قال: «إننا نريد الحياة وللحياة خلقنا، وأن الحياة لا تكون بالخبز وحده؛ فهنالك ما علمتم من مطالبنا العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكلها ضروريات في الحياة»[1].

إن إمام الجزائر أصاب الحقيقة في رؤيته للحياة في شمول واتساع أدخل في إطارها عوامل متعبة اقتصادية واجتماعية وسياسية، وعدها من ضروريات حياة الأمم، كذلك يبدو هذا الرأي متسقًا تمامًا مع الكفاح الذي خاضه الإمام لكي يخرج الغالبية العظمى من الأمة الجزائرية من ذل الفاقة والعوز إلى عز القوة والمتعة.

فلابد له من الدعوة لطرح ألوان الزهد جانبًا وإلا أصبح مؤيدًا إبقاء حالة المسلمين كما هي من الفقر -وهو قرين الضعف أيضًا، فإن نقطة الضعف الخطيرة بين المسلمين كما يراها في هؤلاء الفقراء المبتدعين للزهد[2] الذين حاولوا تصوير أنفسهم للأمة الجزائرية بأنهم المثل الأعلى بينما الحقيقة غير ذلك؛ فهم يتمسكون بالبدع ويخالفون السنة.

---

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (٢/ ١٨٠).

(٢) نفس المصدر (٣/ ٤٢).

ومع التزام الإمام بضرورة الدعوة إلى اتباع السلف، فإنه وقف مليًا أمام زهد أبي ذر الغفاري ثم عده من قبيل الاستثناء؛ لأنه كان يأخذ نفسه بأعلى درجات الزهد والتقلل من الدنيا، يريد حمل الناس على ذلك بشدة في الحق وصراحة فيه لم يستطع الناس ذلك، وما كانوا ليستطيعوه، فكانوا يبتعدون منه، وكان هو يحب الانفراد عنهم فلم يتأت نشر علمه فيهم[١].

أما تفسيره للآيات القرآنية التي كان يتمسك بها أبو ذر الغفاري في دعوته، فإن الإمام يرى أنها صريحة في الأمر بأداء حق المال -وهو الزكاة- وأنها تعني الممتنعين عن أداء هذا الحق، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة].

فالقاعدة العامة هي التي تسري على الكافة وهي الأمر بإخراج الزكاة. أما الحض على الزهد فهو من قبيل الفضل الذي يختلف فيه الناس ويصعب عملهم جميعًا عليه، فإذا ما انتقلنا إلى الحديث: «**مَا يَسُرُّنِي أَنَّ لِي أُحُدًا ذَهَبًا تَأْتِي عَلَيَّ ثَالِثَةٌ** -أي: ليلة- **وَعِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ، إِلا دِينَارًا أَرْصُدُهُ لِدَيْنٍ عليَّ...**» رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: فإن المقصود به الترغيب في البذل، وهي حالة الفضل بتفاوت الناس في الأخذ بها.

فإذا كان أبو ذر قد أصاب في اختيار الزهد لنفسه وعزوفه عن الادخار إلا أنه أخطأ فيما أراد من حمل الناس على حالة فضل لم يوجبها الله عليهم، ولن يستطيعوها[٢].

---

(١) المصدر السابق (٤/ ٩٤).
(٢) ابن باديس... (٤/ ٩٩).

وكان اختلاف أبي ذر مع عثمان بن عفان في الرأي يرجع إلى أن الخليفة كان أكثر وعيًا بكيفية سياسة الأمة، وتدبير شئونها؛ إذ لا يجوز إجبار الرعية على ما لا يتفق والفطرة العامة بينما ربما أدت آراء أبي ذر إلى الفتنة بين الفقراء والأغنياء -إذ كان يندد بالأغنياء غير مكتف بإخراجهم للزكاة- وظهرت حكمة ذي النورين في نظريته التي تقتضي عدم إجبار الرعية على الزهد مع دعوته إياهم إلى الاجتهاد في العمل والاقتصاد في إنفاق الأموال"[1].

ويسلك الإمام ابن باديس طريقًا وسطًا في التوفيق بين كلا الرأيين، فيذهب إلى أنه من واجب قادة الأمة ترغيبها في الاجتهاد في العمل والاقتصاد في الاقتناء للأموال، فبذلك يتربى الناس على العمل والاجتهاد فلا يمدون أعينهم لما في أيدي الناس ويتربون على البذل والسخاء فيما يحصلون من ثمرات كدهم فيجمعون بين العمل والغنى وبين السخاء[2].

إن دراسة هذه العبارة تجعلنا ندرك السبب في موقفه الفكري من الزهد، لقد نبذ فكرة الزهد لأنها تؤدي إلى السلبية والقعود عن العمل، بينما يرى ضرورة الأخذ بأسباب القوة والعمل والاجتهاد من أجل التقدم.

ويتخذ ابن باديس من النصوص القرآنية بتفسيرها الذي أجمع عليه باقي الصحابة دليلًا قطعيًّا على مخالفة أبي ذر لنظريات الصحابة، إلا أنه يعجبه فيه ما فيه من حرية إبداء الرأي دون ضغط، فكانوا بذلك منفذين لما جاء به الإسلام من احترام الآراء وحرية النظر والتفكير[3].

كذلك يعظم في شخصية الصحابي الزاهد مواقفه التي أعلن فيها إسلامه بجرأة بين المشركين أول أمره غير عابئ بتعذيبهم له، أضف إلى ذلك مواقفه

(١) نفس المصدر (ص ١٠٢).
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر (ص ٩٩).

المعارضة لمعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ التي لم يخش فيها بأسه، كذلك يرى الإمام أن مذهب أبي ذر الغفاري -ومع أنه شاذ فإنه أول اشتراكي في المال من المسلمين في أول عصور الإسلام[1].

وليس المقصود بالحديث الذي يصف فيه الصحابي الزاهد بالضعف- إن هذا الضعف يتصل بناحية أخلاقية مع ما رأيناه من جرأته في مواجهة المشركين وأولي الأمر- ولكن المقصود به هو عدم اتساع صدره لما يرى مما يكره من الناس، وذلك ضعيف عن القيام بالحكم بين الناس، وعن الولاية على المال، والرعاية للأيتام[2]، أي أن أبا ذر ضعيف إذن عن المعاملة مع الناس والاختلاط بهم لضيق صدره بما يراه منهم- وهذا مقتضي شدته في الحق- وهنا هو المقصود بأنه لم يكن صالحًا للإمارة[3].

وفي ختام ترجمته لأبي ذر الغفاري يقول ابن باديس: «وطويت بوفاته صفحة من حياة زكية فاضلة شاذة في عصر الخير والفضل بين فضلاء أخيار من أصحاب محمد ﷺ يتشدد في الزهد»[4].

هذه هي الحركة السلفية على يد الإمام ابن باديس التي آتت ثمارها العظيمة في تحقيق الثورة الجزائرية.

وقد وضح لنا تأثير ابن تيمية في الإمام الجزائري بالرغم من القرون الطويلة التي تفصل بينهما، وقد يرجع الفضل أيضًا إلى حرص ابن باديس على التمسك بالإسلام في أصله الأول، إسلام الكتاب والسنة.

(١) ابن باديس «حياته وآثاره» (٤/ ٩٩-١٠٠).
(٢) المصدر السابق (ص ٩٦).
(٣) المصدر السابق (ص ١٠٢).
(٤) المصدر السابق (ص ١٠٤).

ولقد أثمر نداء ابن تيمية ثماره في العصر الحديث أيضًا في دائرة الفكر، إن هذا النداء كان بمثابة نفخة صور أحدثت في العالم حركة دائمة لا تزال نسمع صداها في أقطار الإسلام بين حين وآخر[1].

وقد لا يتسع البحث للإحاطة بكافة المفكرين الذين استجابوا لهذا النداء، إلا أننا سنكتفي بالإشارة إلى ما أمكننا التوصل إليه من نظريات تتصل بالفكر التيمي.

منهم الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ) الذي استند في آرائه عنه التصوف بعامة، ونظريته في (الولاية) بخاصة إلى آراء ابن تيمية، حيث نقل عن من كتابه «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان».

ووقف خصمًا للتصوف الحلولي، ومذهب وحدة الوجود، منكرًا لدعوى رفع التكليف، وغير ذلك من موضوعات ارتبط فيها بمنهج المحدثين[2].

وكنا قد عرضنا في بداية هذا الباب لحركة إلغاء الخلافة، ومع أن هذا الموضوع يدخل في دائرة الفكر السياسي، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل آثاره على مفكري الإسلام المحدثين؛ لأنها كانت ضربة قاضية على الإسلام أصابه في مقتل[3].

وظهر على الأثر تياران: أحدهما يتجه إلى الغرب، والثاني يرى أن الإسلام في الإطار السلفي هو الأساس الذي ينبغي إقامة الحضارة الإسلامية عليه من جديد.

إن حركة إلغاء الخلافة مارس (١٩٢٤م) كانت مقدمة لتجريد الدولة من الصبغة الإسلامية، واقتباس قوانينها من الغرب[4]، أما الصفة الإسلامية فقد

---

(١) المودودي «تجديد الدين وإحياؤه» (ص ٩٠).

(٢) الشوكاني «قطر الولي على حديث الولي» (٢٢٦، ٢٣٤، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٨٤، ٤١٣).

(٣) أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» نقلًا عن أرمسترنج.

(٤) محمد شفيق غربال «دائرة المعارف الإسلامية (مادة الأتراك)».

فهموها على وجه معين، هو أن الإسلام عقيدة دينية، وليس في نظرهم بنظام سياسي أو اجتماعي[1].

ومن أمثلة الأصداء التي أحدثتها، أوعلي الأقل شجعت اتجاه التغريب الذي قاده الكماليون، ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لمحاولة إيجاد المبرر النظري لحركة إلغاء الخلافة، وبرزت النظريات التي تدور حول مستقبل الثقافة في مصر؛ لتبرير الاتجاه إلى الغرب، بدلًا من الارتباط بالفكر الإسلامي وعرضه في مقولات جديدة، بينما كان في استطاعة المسلمين يومئذ أن يبذلوا جهدهم لإحياء حضارة إسلامية مستقلة[2].

كما ظهر من ينادي بالحياة الغربية في الهند على أساس القوة والتقدم، ويمثلها السيد أحمد خان[3].

أما التيار الثاني الذي يعد بمثابة رد فعل للأول، فقد ظهر على سبيل المثال على يد الشيخ مصطفى عبدالرازق وتلاميذه؛ إذ قام أستاذنا الدكتور النشار ليبرهن على خطأ هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوروبي وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية، وأن عمل المسلمين الأساسي كان قبول الفكر اليوناني والافتتان بفتنه[4]، وأقام دراسته المثبتة لرفض المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، مستندًا إلى تآليف ابن تيمية[5].

(١) محمد شفيق غربال «دائرة المعارف الإسلامية (مادة الأتراك)».

(٢) مجلة العالم الإسلامي.

(٣) أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» (ص ٧٤).

(٤) د.النشار «نشأة الفكر الفلسفي» جـ١ المقدمة صفحة (ح). وينظر دراسته بكتابه.

(٥) مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

وما زال هذا الاتجاه يمضي قُدُمًا؛ داعيًا إلى قمة الحياة الإسلامية على أساس العقيدة والإيمان مع عدم إغفال عوامل الترقي المتصلة بالعمران والثروة والقوة وحصلات العلم التجريبي[1].

هذه هي بعض الاتجاهات التي يمكن استخلاصها من دائرة الفكر الإسلامي الحديث، التي يمكن اعتبارها متصلة بالنداء الذي ردده ابن تيمية.

والله نسأل أن يجعل عملنا هذا ابتغاء مرضاته.

❑ ❑ ❑

(١) نذكر على سبيل المثال: كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» لمحمد إقبال وكتاب «الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية» لمحمد المبارك «الحضارة الإسلامية» لأبي الأعلى المودودي.

المراجع العربية

(أ)

- العقائد الإسلامية - الإمام ابن باديس بن عبدالحميد.
- العقيدة والشريعة - جولد تسهير.
- القلائد في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني - التادفي أحمد بن يحيى.
- الآداب الشرعية - ابن مفلح.
- أم القري -الكواكبي.
- التعرف لمذهب أهل التصوف -الكلاباذي.
- الهدية السنية والتحفة الوهابية -سليمان بن سحمان.
- الإسلام في نظر الغرب -حتي فيليب.
- السنوسية دين ودولة -د.محمد فؤاد شكري.
- الإسلام بين أمسه وغده -د.محمود قاسم.
- الإسلام على مفترق الطرق -محمد أسد.
- التبيان في أقسام القرآن -ابن القيم.
- إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور -ابن فودي.
- الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين.

(ب)

- البداية والنهاية -ابن كثير.
- البدر الطالع -الشوكاني.
- الوابل الصيب -ابن القيم.

(ت)

- تنبيه الغبي - البقاعي.
- تحذير العباد من أهل العناد - البقاعي.
- تاريخ الأمم والملوك -الطبري- ط الحسينية ١٣٢٦هـ.
- تجديد الفكر الديني في الإسلام -د.محمد إقبال.
- تهذيب التهذيب -العسقلاني.

(ث)

- الآثار الباقية -البيروني.

(ج)

- جامع بيان العلم وفضله -ابن عبدالبر القرطبي.
- جامع العلوم والحكم -ابن رجب.

(ح)

- إحياء علوم الدين - الغزالي.
- حياة شيخ ابن تيمية -الشيخ محمد بهجة البيطار.
- الحضارة الإسلامية -المودودي.
- الأحلام في نظر العرب -ترجمة د.إسحاق موسى الحسيني.
- حجة الله البالغة -الدهلوي.

(د)

- دار المعارف الإسلامية -ماسنيون.
- الآداب الشرعية والمنح المرعية -ابن مفلح.

(ذ)

الأذكار -للنووي.

(ر)

- رياض الصالحين -النووي.
- الرسالة القشيرية -الإمام القشيري.
- الروح -ابن القيم.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين- ابن القيم.

(ز)

- الزهد -أحمد بن حنبل.

(س)

- السياسة الشرعية -ابن تيمية.
- سراج الإخوان -ابن فودي.
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي -د.مصطفى السباعي.
- السنوسية دين ودولة -د.محمد فؤاد شكري.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب -ابن عبدالبر.

(ش)

- شرح منازل السائرين -القركاوي.
- شيخ الإسلام عبدالله الأنصاري - محمد سعيد الأفغاني.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل- ابن خلدون.
- شذرات الذهب (أبو الفلاح عبدالحي) -ابن العماد.

(ص)

- صفة الصفوة -ابن الجوزي.
- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية -أبو الحسن الندوي ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.

(ط)

- طبقات الحنابلة -أبو يعلي.
- الطبقات الكبرى -ابن سعد.
- طريق الهجرتين -ابن القيم.
- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد -الكواكبي.
- طبقات الصوفية -أبو عبدالرحمن.

(ع)

- العواصم من القواصم - أبو بكر بن العربي.
- الاعتصام -الشاطبي.
- العقد الفريد -ابن عبد ربه.
- عدة الصابرين -ابن القيم.
- العلو للعلي الغفار- الذهبي.

(غ)

- الغنية لطالبي طريق الحق -عبدالقادر الجيلاني.

(ف)

- الفتوحات المكية -ابن عربي.
- الفوائد -ابن القيم.
- الفتاوي -ابن تيمية.

(ق)

- قطر الولي على حديث الولي - الشوكاني.
- القلائد في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني (التادفي) محمد ابن يحيى.

(ك)

- الكامل في التاريخ -ابن الأثير.

- كتاب الذيل على طبقات الحنابلة.

(ل)

- اللمع في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد.
-الحلبي.
- اللمع -الطوسي.
- اللخمس.
- لطائف المعارف -ط الحلبي ١٣٤٢هـ.

(م)

- مجموعة الرسائل الكبرى -ابن تيمية.
- منهاج السنة النبوية -ابن تيمية.
- مدارج السالكين -ابن القيم.
- ميزان الاعتدال -الذهبي.
- منازل السائرين -الشيخ عبدالله الأنصاري.
- محمد عبده - مصطفي عبدالرازق.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام -د.النشار.
- مختصر طبقات الحنابلة -النابلسي.

(ن)

- نور الاقتباس -ابن رجب.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د.النشار.
- نقض المنطق -ابن تيمية.

(هـ)

- الهداية والسنة -ابن كثير.

(و)

- الوابل الصيب من الكلم الطيب -ابن القيم.
- وجهة الإسلام - ماسينيون.

□ □ □

المراجع الأجنبية

- Essai Sur Les Doctrimes Sociales et politipues de-Taki D-Din Ahmed Yaimiya
- The Spirit of Islam. Ahmed Ali Sayed.
- Gazali Carra de vaux
- Islam Alfred ouillaum



الفهرس

مقدمة الطبعة الثانية ٣

وبه نستعين ٥

مقدمة الطبعة الأولى ٥

تعريف التصوف ونشأته ٦

متى ظهر الاسم؟ ١٠

أدوار التصوف ومراحله ١٣

عوامل نشأة الزهد والتصوف ١٥

مناهج البحث في التصوف ١٩

أولًا: الإمام الغزالي ١٩

ثانيًا: مناهج المستشرقين في العصر الحديث ٢٢

١- المدرسة الإنجليزية ٢٢

٢- المدرسة الألمانية ٢٣

٣- المدرسة الفرنسية ٢٤

٤- المدرسة الإسبانية ٢٥

ثالثًا- منهج علماء السلف ٢٦

الباب الأول: التصوف لدي شيوخ السلف ٢٨

الهروي الأنصاري (٣٩٦ - ٤٨١هـ) حياته وعصره ٣١

الهروي والتصوف ٣٥

نقد ابن تيمية لنظرية الفناء عند الأنصاري ٣٨

عبدالقادر الجيلاني (٥٦١هـ) حياته وعصره ٤٢

التصوف والصوفية ٥١
أولًا- موقف الإنسان من القدر ٥٥
الأمر والنهي.. ٥٧
أساس الطريقة.. ٦٤
المجاهدة ٦٧
الأحوال والمقامات ٧٠
عودة إلى طريق السلف -زهد المحدثين-.. ٧٤
محيي الدين النووي ٧٩
فمن هو النووي، وما هو منهجه والمذهب الذي دعمه؟. ٨١
الزهد والتوكل.. ٨٨
الاقتصاد في الطاعة ٩١
الباب الثاني: امتداد المذاهب.. ٩٧
أولًا: ابن القيم.. ٩٩
ابن القيم وشيخه ١٠٢
المنهج ١٠٥
تعريفه للتصوف.. ١١٢
تحسين الخلق مع الخلق ١١٤
الطريق الصوفي عند ابن القيم.. ١٢٠
الآيات العيانية- أو العالم الكبير ١٢١
الإنسان «أو العالم الصغير».. ١٢٧
خلق آدم.. ١٢٩
الإنسان والخلافة.. ١٣٣
الإنسان دليل على خالقه.. ١٣٥

الإنسان والامتحان ١٣٨
منازل العبودية ١٤١
ترتيب منازل العبودية ١٤٣
(أ) منزلة المحبة ١٤٧
(ب) علاقة الجهاد بالمحبة ١٥٢
(جـ) التوكل بين ظاهرة الأسباب وباطنها ١٥٤
(د) الكشف ١٥٨
(هـ) الغني الشاكر والفقير الصابر ١٦١
ثانيًا: ابن مفلح (٧٦٣هـ) ١٦٩
أولًا- موقفه من الصوفية ١٧٢
ثانيًا- الزهد ١٧٥
ثالثًا- آثار العبادات ١٧٦
ثالثًا: ابن رجب (٧٩٥هـ) ١٨٠
نقده لاتجاهات التصوف ١٨٢
معنى الزهد ١٨٥
المحبة ١٨٧
التوكل ١٨٩
الباب الثالث: نقد التصوف والصوفية في العصر الحديث ١٩٧
الصراع مع الحضارة الغربية ٢٠١
محمد عبد الوهاب والحركات السلفية بعده ٢٠٦
أولًا: الحركات الإصلاحية والتصوف ٢١٥
التصوف في مصر ٢١٧
الأفغاني والشيخ محمد عبده ٢١٩

عبدالرحمن الكواكبي ٢٢٣
الحركة السلفية بالهند ٢٢٧
الفكر الصوفي لمحمد إقبال في بداية حياته ثم رجوعه عنه........ ٢٣٤
نقده للتصوف ٢٣٨
الحركة السنوسية ٢٤٢
ثانيًا: عثمان بن فودي ٢٤٧
موقف عثمان بن فودي من التصوف ٢٤٧
ثالثًا: حركة ابن باديس بالجزائر ٢٥١
الإمام عبدالحميد بن باديس ٢٥١
الاتجاه السلفي لابن باديس ٢٥٥
موقفه من الصوفية ٢٥٨
رأيه في الزهد ٢٦٣
المراجع العربية ٢٧٠
المراجع الأجنبية ٢٧٦
الفهرس ٢٧٧

❑ ❑ ❑